المرجعية الدينية العليا

عند الشيعة الامامية

دراسة في التطور السياسي والعلمي



تأليف

الدكتور جودت القزويني

المرجعية الدينية العليا

عند الشيعة الامامية

١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م

الطبعة الأولى

دار الرافدين
للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠٣/٤٤٥٥١٠ - فاكس: ٠١/٢٧١١٠١ ص.ب : ٣٠٩ / ٢٥ بيروت - لبنان

E-mail: daralrafidain@hotmail.com

المرجعية الدينية العليا

عند الشيعة الامامية

دراسة في التطور السياسي والعلمي

تأليف

الدكتور جودت القزويني

دار الرافدين
للطباعة والنشر والتوزيع

مقدمة المؤلف

أولاً: يتناول هذا البحث دراسة التطور التاريخي للمرجعية الدينية الشيعية الاثني عشرية في جانبيها العلمي والسياسي إبتداءاً بالقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، أو ما يسمّى بمرحلة ما بعد الغيبة الكبرى، كما يُصطلح عليها، وانتهاءاً بعصرنا الحاضر، القرن الخامس عشر الهجري/ الواحد والعشرين الميلادي.

ثانياً: يتوزّع البحث في فصول ستة: تضمَّن الفصل الأول «**الحوزة العلمية ببغداد**» دراسة التطوّر العلمي لبداية نشوء مرجعية الفقهاء منذ عهد الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م)، حتى نهاية عهد الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ/ ١٠٦٤م).

كما تضمّن الفصل الثاني «**الحوزة العلمية بالحلّة**» دراسة تطور النهضة العلمية على يد فقهاء الحلّة، وعلاقة المؤسسة الدينية بالحكم المغولي للعراق، وتأثير فقهاء الإمامية على قادة هذا الحكم فكرياً وعقائدياً كما هو السائد في نصوص الدراسات.

أمَّا مبحث «**الحوزة العلمية في جبل عامل**» فقد تناول في جانب منه، التقلبات السياسية المضطربة للدولة المملوكية وصراعها مع الدولة المغولية، والموقف الداخلي الشيعي تجاه الحكم المملوكي. وفي جانب آخر تناول أثر

فقهاء جبل عامل في الدولة الصفوية بعد هجرتهم إليها مُركّزاً على دور الشيخ الكركي (ت: ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م) وجهوده داخل إيران الصفوية، والتيارات المضادة له. وإنتهى هذا المبحث بدراسة الحركة الأخبارية في دورها الأول على يد مؤسسها الميرزا محمد أمين الأسترآبادي (ت: ١٠٣٣هـ/ ١٦٢٣م).

وتركّز الفصل الرابع على دراسة «**الحوزة العلمية في النجف**» (في مرحلتها الأولى) التي بدأتْ أوائل القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي مدرسةً فكرية قوية متماسكة على يد الفقهاء، وشملت نشاطاتهم ومواقفهم من ظهور التيارات الفكرية كتيّار الحركة الوهابية، والأخبارية (في طورها الثاني)، والشيخيّة. كما تركّز البحث على نشاط الفقهاء السياسي في منازلة الدولة القاجارية، وكان من واجهاته فتوى تحريم التنباك، وقيام الحركة الدستورية.

أمَّا الفصل الخامس «**الحوزة العلمية في النجف**» (في مرحلتها الثانية) فقد إستقرأ جهود فقهاء النجف منذ قيام العهد الجمهوري عام ١٩٥٨م حتى أوائل التسعينيات الميلادية. وسبقتْ هذه المرحلة مقدمةٌ تمهيدية وردت الإشارة فيها إلى موقف الفقهاء من دخول القوات البريطانية إلى العراق بعد الحرب العالمية الأولى، وموقفهم من أحداث الثورة العراقية عام ١٩٢٠م.

وتناول الفصل السادس «**الحوزة العلمية في قم**» دراسة تطور هذه المدينة تاريخياً، مركّزاً على دور الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (ت: ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م) في تخريج نخبة من المجتهدين ساهموا في صياغة تاريخ هذه الحاضرة صياغة جديدة، أمثال الامام روح الله الخميني مفجّر الثورة الإسلامية بإيران، وقائد أول جمهورية في تاريخ الإسلام الحديث.

ثالثاً: إشتمل البحث على معظم المحطّات المتعلّقة بتاريخ الشيعة الإمامية الإثني عشرية، والحوادث التي إلتصقت بهم في جانبيها السياسي والعلمي حتى ليكاد يكون أشبه بدائرة معارف شيعية مختصرة يمكن أنْ يرجع

لها القارىء لمعرفة ما يهمّه منها على تباين العصور واختلافها.

رابعاً: جرى البحث على وفق النصوص التي تضمّنتها الكتب التاريخية وليس على وفق نظرتنا المغايرة لمراحل تقسيم التاريخ الإسلامي. فقد سايرتُ ما درجَ عليه المؤلفون من الاعتماد على نصوص الكتب التاريخية التي وصلتنا عبر القرون، ولم أعمد لدحضها والحديث عنها، أو إبطالها لخروج ذلك عن نطاق البحث وإنْ كان داخلاً فيه.

خامساً: نهج البحث النهجَ المتعارف في التعامل مع النصوص وتشكيل الحوادث منها لكنّه اختلف معها في النتائج طبقاً للمنهج الذي إعتمدناه في تعطيل «النصّ» التاريخي وعدم تشكيل الحوادث منه. وعليه فقد كان الدخول إلى «الواقعة» التاريخية يتطلّب عرضها كما هي عليه في كتب التاريخ، ومحاولة توجيهها وتحليلها بما يُوافق متطلبات العرض ومستلزماته. أمّا من ناحية نقد الواقعة التاريخية وتشريحها فلم يتمَّ الاستغراق في ذلك سوى من خلال الإفصاح عن بعض النتائج التي توصّلنا إليها في إعادة قراءة الوقائع وصياغتها على ما قادنا إليها منهجُنا التاريخي.

أمّا الإسهاب في الاستدلال على النتائج فلم يجرِ إلاّ في مواضع محدّدة دون الدخول في التشعبات التي هي في حدّ ذاتها تختلف من ناحية المنهج والتفاصيل عمّا نحن بصدده. وقد تكفّل كتابنا «تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية» بهذه المهمة.

سادساً: اعتمد منهجنا التاريخي الذي أسّسناه على الانتقال من الواقع إلى النص، وليس كما درج عليه التعارف من الاعتماد على النصوص في تشكيل الوقائع؛ إلاّ إذا طابق النصُّ الواقع وكان جزءاً منه.

وتدخل في تشكيل الوقائع منظومةٌ مترابطة من الأحداث تنطوي على جميع تفاصيل الواقعة وما يحيط بها لتظهر من خلالها الحقيقة التاريخية كما حدثت أول مرّة. وقد جرى الكلام على المنهج في عشر نقاط في كتاب

«تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية»، فليُراجع هناك.

سابعاً: إختصّ كتاب «المرجعية الدينية العليا» بدراسة دور الفقيه عبر العصور ضمن جهوده السياسية والعلمية دون الدخول بتفصيلات تاريخ المرحلة التي عاش فيها وخبرَها وتفاعل معها، إلاّ ما اقتضت إليه الملازمة التي لا يمكن الانفكاك عنها. أمّا في كتاب «تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية» فقد توسّع البحث فيها إلى دراسة الحوادث التاريخية بشكل متداخل لا يخلو من التعقيد على غير المتمرّس النقّاد أو المتخصص، مما يُخرجه عن دراسة الفقهاء وجهودهم إلى دراسة تاريخ الشيعة عبر العصور.

ثامناً: تُلاحظ أنَّ بعض العناوين التي تضمّنتها فصول كتاب «المرجعية الدينية العليا» تتشابه مع بعض العناوين التي تضمّنها كتاب «تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية»، إلاّ أنَّ التباين في المنهجية والمضامين يتّضح لأول وهلة لمن قارن بين بحوث الكتابين.

تاسعاً: مصطلح «المرجعية الدينية العليا» من المصطلحات المستحدثة التي لم تكن تغطي فترة تاريخ ابتداء البحث وانتهائه. وقد أطلقتُ لقب «المؤسسة» في كتاب «تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية» بدلاً من «المرجعية». إلاّ أنَّ استخدام هذا المصطلح ينطبق على الموضوع مباشرة حتى وإنْ لم يكن مستخدماً من قبل.

وآثرت استخدام مصطلح «الحوزة العلمية» على المركز الذي إزدهرت فيه حركة الاجتهاد، وإنْ كان هذا المصطلح من المستحدثات القريبة التي لا ترقى إلى عهود تاريخ المؤسسة الدينية للفقهاء. في حين استخدمتُ مصطلح «المدرسة» على هذه المراكز في كتاب «تاريخ المؤسسة الدينية». والاختلاف هو فقط اختلاف لفظي، وإنّ كان متعلّقاً بدقّة المنهج. إلاّ أنَّ باب التسامح في استخدام المصطلحات أقرب إلى الواقعية في المخاطبة حسب المتداول من مفردات لغة الموضوع والفهم العام لها.

عاشراً: بالرغم أنَّ موضوع البحث تناول بعض الأحداث التاريخية الشديدة التعقيد كحركة «التنباك»، والحركة الدستورية، وغيرهما من المفردات السياسية؛ إلاَّ أنَّه اهتمَّ فقط بدور الفقهاء تجاهها وموقعهم منها، ولم يُعنَ بالتفاصيل الأخرى التي هي خارج إطاره.

الحادي عشر: عالج البحث التطوّر العلمي لمؤسسة الفقهاء لكنّه لم يُركّز على تطوّر مفردات المواضيع الفقهية والأصولية والكلامية، وما يخصُّ علم الرجال والحديث، وإنَّما ركّز على تحديد زمن نشأة هذه العلوم، وتطوّر المؤلفات التي كُتبت حولها فيما بعد.

الثاني عشر: طرأت على الكثير من الأحداث المعاصرة التي أوردها البحث بعض التطورات منذ كتابة فصول البحث في عقد الثمانينات الميلادية وهي مسافة تقدّر بعشرين عاماً. فأنْثنيت إلى معالجتها بالتوضيح والإضافة، كما حصل في تواريخ الوفيات والحوادث التي استجدّت فيما بعد.

الثالث عشر: غطّت مساحة البحث بداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وانتهت بالقرن الخامس عشر الهجري / الحادي والعشرين الميلادي أي أنّها استوعبت المرحلة التي يصطلح عليها ما بعد الغيبة الكبرى حتى الوقت الحاضر.

الرابع عشر: وردت في البحث استخدامات تختصُّ بقواعد اللغة وما يتعلّق بطريقة كتابة الكلمات تبعاً للمناسبة كاستخدام همزة التسوية والعدد والمعدود وغير ذلك، مضافاً إلى اختيار المفردات ومناسباتها، وتفضيل بعضها على الآخر.

وفي الختام أتمنى أن تكون صفحات هذا البحث قد وفّرت جزءاً من تسلسل الحلقات المفقودة في تاريخ المرجعية الدينية العليا.

بيروت: ١/ ٥/ ٢٠٠٤ — جودت القزويني

الفصل الأول

الحوزة العلمية ببغداد

في العصر البويهي

إزدهار التشيع في عاصمة الخلافة العباسية

أصبحتْ مدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسيّة، مركزاً للتشيّع وذلك بعد دخول البويهيين لها سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م، وكانت هذه الفترة بالذات حافلة إلى حدٍّ كبير بضروب من الانقسامات السياسية الهائلة، وبقيام دول صغيرة مُنيتْ بها المملكة الإسلامية وانفصلتْ عنها[١]. ولم يبقَ في يد العباسيين سوى بغداد، وأعمالها محتفظين بسيادة معنوية على هذه الدويلات المنفصلة عنها التي كانت تقدّم للخليفة العباسي الدعاء، والخطب في المساجد أيام الجُمع والأعياد، وفي المناسبات الدينيّة، وتشتري منه الألقاب[٢].

كان بنو بويه من الديلم، وكانوا مقيمين بالجبال الواقعة في الجنوب الغربي من شاطىء بحر قزوين، وكانوا بطبيعتهم ذوي روح حربية، وقد دخل

---

(١) استقلَّ بنو بويه بفارس والري وأصبهان والجبل، وأصبحتْ (كرمان) في يد محمد بن الياس، والموصل وديار بكر وربيعة ومضر في أيدي الحمدانيين، والمغرب وأفريقيا في أيدي الفاطميين، والأندلس في أيدي الأمويين، وخراسان في يد السامانيين، والأهواز وواسط والبصرة في أيدي البريديين، واليمامة والبحرين في يد أبي طاهر القرمطي، وجرجان وطبرستان في أيدي الديلم. يُنظر: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، (بيروت، ١٩٨٠م)، ص٢٨٠.

(٢) متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، ج١، ص٢. وحول العلاقة بين البويهيين والعباسيين يُلاحظ:

Kabir, Mafizullah, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta*, 1964, p.186.

العرب الفاتحون بلادهم في صدر الإسلام واستولوا على ما يليها من البلدان مثل طبرستان، وجرجان، وسارية، وآمل، واستراباد ثم دخل الديلم في الإسلام على يد الحسن ابن علي المُلّقب بالأطروش الذي جمعهم واستولى بهم على طبرستان سنة ٣٠١هـ/ ٩١٣م[١]. ولمّا تدهورت الأحوال في عاصمة الخلافة بسبب الصراع على إمارة الأمراء، والحروب بين طوائف الجُند من الديلم والترك زحفَ أحمد بن بابويه إليها، فهرب الجند من الأتراك إلى بني حمدان بالموصل، بعدما عجزوا عن ردّه، فاستقبله الخليفة المستكفي، وولاّهُ إمارة الأمراء، ولقّبه «معز الدولة»[٢].

وكان من المُتعارَف أنَّ الأوساط السُّنية كلَّها كانت برغم ما بينها من خلافات متفقة على ضرورة استمرارية منصب «أمير المؤمنين». وقد نجح العباسيون خلال السنين الماضية أنْ يرسّخوا في ضمير الأمة حقيقة هي أنَّ تنفيذ العدالة، وتوجيه الحياة الدينية ينبغي أنْ يكونا مسؤولية القائم بهذا المنصب. ولمّا كان ذلك لا يضرُّ بأهداف البويهيين السياسية فقد كانوا سعداء بالموافقة على ذلك، وبالسماح باستمرارية هذا المنصب[٣]. إلاَّ أنهم مع حفاظهم على منصب الخلافة حاولوا سلبَ الخلفاء نفوذهم العام، فلم يبقَ لهم من الخلافة إلاَّ مظهرُها، لكنهم عمدوا إلى إطلاق ألقاب من نوع آخر اختُصتْ بالخلفاء، وقد استُعيضَ بها عن التفوّه باسم الخليفة؛ ومن تلك الألقاب «المقامات الشريفة»، و«المجلس»، و«الحضرة»، وربما كان اتخاذ الخلفاء لهذه الألقاب تعويضاً عن النفوذ المفقود، أو رغبة في الاحتفاظ بمراسم الخلافة التي ضاعَ سلطانُها الفعلي[٤].

---

(١) باشا، د. حسن، دراسات في تاريخ الدولة العباسية، (القاهرة، ١٩٧٥م)، ص٨٦.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٨، ص١٤٨. وينظر:
Donaldson, Dwight, *The shi'ite religion,* London, 1933, p.273.

(٣) شعبان، محمد عبد الحي، الدولة العباسية، (بيروت، ١٩٨١م)، ص١٩٦.

(٤) باشا، دراسات في تاريخ الدولة العباسية، ص٩٣.

نسبَ بعضُ الكتّاب البويهيين إلى المذهب الزيدي[١]، كما نَسبهم آخرون إلى أنّهم شيعة «إمامية»[٢]، واعتقدَ باحثٌ آخر أنَّهم «فاطميون»[٣]. إلاً أنَّ بعض الباحثين يرى أنَّ بدايات تمذهبهم كان زيديّاً، لكنّهم كما يتبيّنُ من تاريخ أمرائهم عدلوا إلى المذهب الإمامي، وانّهم باعتناقهم التشيّع الإثني عشري حاولوا أنْ يكوّنوا لهم «عصبيّة من العراقيين تحميهم، وتثبّت ملكهم»، فلم يكتفوا باحياء المناسبات الشيعية، وإنّما اخترعوا مراسيم جديدة للاحتفال بذكرى مقتل الحُسين لم يفطن لها الفاطميون، ولم يعهدها الزيديون»[٤].

أمّا نسبتُهم إلى الفاطميين فهي نسبةٌ مستبعدة. وليس مهمّاً أنْ نُركّزَ هنا على انتمائهم المذهبي ولكنَّ المهم أنْ نُشيرَ إلى أنَّ الشيعة الإمامية تكاثروا في عهدهم، وأصبحتْ لهم أماكنُ كثيرة في بغداد وضواحيها للسكنى، وكان أغلب أهل (الكرخ) من الإمامية المجاهرين بالتشيّع[٥].

وعندما قوي نفوذ الدولة البويهية، واستولتْ على أزمّة الأمور قوي أمرُ الشيعة[٦]، فنعموا بالأمان والازدهار؛ لكنَّ البويهيين بالرغم من تشيعهم المذهبي لم يفكروا بمشروع سياسي شيعي. ويرى بعض الباحثين أنَّ فقهاء

---

(١) محمود، حسن أحمد، العالم الإسلامي في العصر العباسي، (القاهرة، ١٩٦٦م)، ص٥٢٦.

(٢) إسماعيل، نوري علاء، علم الإجتماع السياسي للشيعة الإثني عشرية (بالفارسية)، (طهران، ١٩٧٩م) ص٤٥.

(٣) الشابي، علي، الشيعة في إيران، (تونس، ١٩٨٠م)، ص١٣٣.

(٤) الشيبي، د. كامل مصطفى، الصلة بين التصوّف والتشيّع، ج٢، (بيروت، ١٩٨٢م)، ص٣٩. وينظر كذلك: مقدمة الدكتور Howard على كتاب الإرشاد للمفيد (الطبعة الانكليزية).

(٥) معجم البلدان، ج٤، ص٤٤٨.

(٦) مقدمة فضل الله الزنجاني على كتاب (أوائل المقالات) للمفيد.

الشيعة الإمامية واصلوا سياسة الصمت تجاه الخلافة السُّنية، وسياسة المصالحة مع السلطة البويهية ذات الميول العقائدية الشيعيّة دونَ أن يتعرّضوا لقضية شرعية هذه السلطة(١).

إلاً أنَّ من خلال مؤلفات الشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) نجد رسالة بعنوان «مسألة في العمل مع السلطان»(٢) ألفها سنة ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م للوزير ابن المغربي (ت: ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)، أظهر فيها موقفه الصريح من الحكم البويهي. وهو وإنْ كان يرى شرعية التولي وجوازه إلاً أنَّ ذلك كان مرتهناً بمسائل دينية، ومذهبية بحتة سعى المرتضى من خلالها إلى إعادة البناء المذهبي قدر المستطاع.

وكانت سياسة الدولة البويهية قائمة على أساس التقارب بين المذاهب، واعطاء الفرصة الكاملة للتعبير عن الرأي. فقد تسامحَ البويهيون طوال عهدهم بوجود جميع المذاهب والمدارس محاولين أنْ يقيموا التوازن فيما بينها. فلم يعتبروا (القرامطة) هراطقة متطرفين، ولم يقلقوا قلقاً خاصّاً لوجود الدعوة الإسماعيلية في ممتلكاتهم. وقد حاربوا الحمدانيين الشيعة ثم حالفوهم، ولم يُواجهوا صعوبات مع الحنبليين في بغداد بمقدار ما واجه هؤلاء من صعوبة مع الشافعية السُّنة(٣).

المرجعية الدينية للشيخ المفيد

بعد أن أخذ الكبتُ، والاضطهاد طريقه للانحسار عن الشيعة انبرى أئمتُهم، وفقهاؤهم بالدعوة إلى المذهب، والتغلغل في دفع الفكرة الشيعية

(١) رسول، د. فاضل، الدين والدولة وصراعات الشرعية، مجلة الحوار، العدد (٢٦)، ١٩٨٧م، ص٥١.

(٢) طُبعتْ هذه الرسالة في المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى، (قم، ١٩٨٥)، ص٨٩.

(٣) شعبان، محمد عبد الحي، الدولة العباسيّة، ص١٩٦.

إلى المناطق التي كانت موصدة أمامهم من قَبلُ؛ كإيران، وأكثر جهات العراق، وسوريا، وأنْ يُبرزوا التشيع بشكل حملة فكرية منظمة إلى جانب مقاومتهم للحملات الفكرية التي نادى بها القرامطة، والغُلاة[1].

وقد حفلتْ هذه الفترة بظهور مذاهب ونحل، وبانقسام كبير في الآراء، والنزعات في مجادلات، ومناظرات عنيفة، وحادّة بصراحةٍ وحرية حفظتها جملة من المؤلفات. من ذلك الصراعات الكلامية حول صفات الخالق، وأفعال الإنسان في الجبر والاختيار، وحول الامامة والخلافة، وما يتصل بها من مسائل العصمة، والنصّ إلى مواضع كلامية أخرى كانت جميعاً محور المناظرات آنذاك.

في هذه الأجواء تألّقتْ أسماءٌ كثيرة من أرباب الملل؛ من قَبيل شيخ الأشاعرة أبو بكر محمد بن الطيّب البصري المعروف بالقاضي الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)، والقاضي عبد الجبار ابن أحمد الهمذاني شيخ المعتزلة (ت: ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م)، وأبو الحسن البصري محمد بن علي بن الطيّب (ت: ٤٣٠هـ/ ١٠٣٩م).

كما تألقَ نجم شيخ مشايخ الشيعة أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المُلقّب بالشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م)، والذي يمكن أنْ تكون مدرسته الفكرية بداية لتطور المدرسة الاجتهادية الاثني عشرية.

ويُعدُّ الشيخ المفيد من العلماء الكبار الذين استطاعوا أنْ يتركوا من الآثار الفكرية والاجتماعية ما نهضَ بالحركة الشيعية، وبلّورَ مناهجَها العلمية.

انتهتْ رئاسة مذهب الإمامية إلى الشيخ المفيد، وكان ذا مكانة اجتماعية مهمة، نشيطاً في توجيه العلماء، معتنياً بتربية الكوادر المؤهلة للزعامة، حتى تخرج على يده مجموعة من الفقهاء تولّوا رئاسة المذهب من بعده.

---

(١) مقدمة عبد الله نعمة على كنز الفوائد للكراجكي، ج١، ص٨.

فمن تلامذته علم الهدى الشريف المرتضى، وأخوه الشريف الرضي (ت: ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م)، والشيخ أبو الفتح الكراجكي (ت: ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م)، والشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م)، وأبو العباس النجاشي، وسالار ابن عبد العزيز الديلمي (ت: ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م)، وجعفر بن محمد الدوريستي وأحمد بن علي المعروف بابن الكوفي، وأبي يعلى محمد بن الحسن ابن حمزة الجعفري، وغير هؤلاء[١].

وكانت للمفيد المرجعية في الفُتيا والأحكام في كثير من البلدان يرجع الناس إليه في الفصل، وأخذ الأحكام كجرجان، وخوارزم، وشيراز، ومازندران، ونيشابور، والمُوصل، وطِبرستان، وعُكبُرا، والرِّقة، وحرَّان، إلى غيرها من المدن والبلدان التي كان أهلها يفزعون إليه لحلّ الخصومات، ويرجعون إلى رأيه في الأحكام[٢].

وقد استطاع بفضل ما أُوتي من مواهب أنْ ينهضَ بالفكر الشيعي، ويُحدث نُقلةً متميزّة في المجال الفكري والإجتماعي على حدّ سواء. وكان كما يقول المؤرخون عنه: «له مجلس نظر بداره يحضره كافة العلماء»[٣].

ويبدو أنَّ علاقة السلطان بالمفيد كانتْ حسنةً تبعاً للجو السياسي الذي عاشته البلاد؛ فقد ذكر ابن كثير عنه أنَّ «ملوك الأطراف كانت تعتقد به لكثرة الميل إلى الشيعة في ذلك الزمان»[٤]، ويبدو أيضاً أنَّ الموهبة العلمية التي تميّز بها المفيد وسعة إطلاعه من جهة واحترام الأمراء له من جهة ثانية مكّناهُ من استحداث وضع فكريّ، واجتماعي متميّز في ذلك الوسط الذي بدأ الأمتداد الشيعي يَدبُّ في أوصاله.

---

(١) مقدمة السيد حسن الخرسان على كتاب (التهذيب) للطوسي، ج١، ص١٦ وما بعدها.
(٢) مقدمة رشيد الصفار على ديوان الشريف المرتضى، ج١، ص٦٧.
(٣) ابن الجوزي، المنتظم، ج٨، ص١١.
(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص١٥.

صلة المفيد بالدولة البويهية

كانت صلة المفيد بالدولة البويهية في مبدأ أمرها صلةً وثيقة؛ حيث قَدَّر البويهيون مقامه العلمي، فأجروا الرواتب لتلامذته، وخصصوا له جامع «براثا» في منطقة (الكرخ) لوعظه، وإقامة الصلاة جمعةً وجماعة[١].

وقد بالغَ عضد الدولة باحترامه، وكان يقصد زيارته. ولمّا تفوّقَ المفيد في بحث «الإمامة» على القاضي عبد الجبار المعتزلي أهدىٰ إليه فرساً مقلداً بالذهب، واقتطعَ له جملةً من القُرى التي حول بغداد[٢].

ويمكن أنْ نُعللَ سبب اهتمام عضد الدولة بالمفيد إلى وجود شخصيات شيعية كبيرة لم تكن على حالٍ معه وكانت تجنح لتأييد بختيار البويهي، ابن عم عضد الدولة ـ ضده، وأبرزها؛ أبو أحمد الحسين ابن الطاهر المتوفى سنة ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م وهو والد الشريفين المرتضى والرضي، الأمر الذي يقلل من أهميتها، ويُسهّل دحرها. وقد نجح عضد الدولة في إبعاد الشريف أبي أحمد إلى شيراز عام ٣٦٩هـ/ ٩٨٠م دونَ أنْ يستثير حفيظة أحد من أصحابه[٣]. والذي يبدو أنَّ موقف عضد الدولة من الشريف أبي أحمد كان متصلاً بموقفهِ السلبي من أبناء الناصر الكبير.

إلاّ أنَّ ولده الرضي حاول أن يُظهر عداءه ضد عضد الدولة، ووزيره المُطهّر ابن عبد الله الذي مات منتحراً سنة ٣٦٩هـ/ ٩٨٠م[٤]، وكان يرى أنَّ دولة البويهيين هي حسنة من حسنات جدّهِ لأمّه الناصر الكبير (ت: ٣٠٤هـ/

---

(١) مقدمة الشهرستاني على تصحيح الاعتقاد.

(٢) بحر العلوم، جعفر، تحفة العالِم في شرح خطبة المعالم، ج١، ص٢١١.

(٣) حول العلاقة بين بختيار وعضد الدولة، يُراجع: عمر، د. فاروق، الخلافة العباسية، (بغداد، ١٩٨٦م)، ص٤٦٨ ـ ٤٧٢.

(٤) الكامل في التاريخ، ج٧، ص٩٩.

٩١٦م)؛ الذي ملك بلاد الديلم والجبل، ونشر الإسلام فيهما.

ويرى المتتبع أنَّ الرضيَّ استخدم سلاح الشعر، وهو السلاح الوحيد الذي بيده، بشكل غير علنيّ نظراً لقوة عضد الدولة وسياسته العمرانية، ومحبة أهل العراق له؛ مما جعل «شتمه صعباً»(١).

إنَّ الملاءمة السياسية والفكرية أتاحتْ للمفيد أنْ يتصدى لمناظرة خصومهِ الفكريين من معتزلة، وأشاعرة، وزيدية، واسماعيلية، ومحدثين الأمر الذي ساعده على كتابة مؤلفات عديدة استحدثتها النزعات الفكرية التي نشطت ذلك الحين. ولا يخفى أنَّ مثل هذه المؤلفات التي أُحصيتْ له، والتي قاربت المائتين مؤلفٍ بين كتاب ورسالة تحكي صورة واقعية عن الصراعات الفكرية، والإتجاهات المتعارضة التي كان المفيد أحد الأطراف الفاعلة فيها(٢).

إنَّ كتابه «الفصول المختارة من العيون والمحاسن»(٣) المُنتَقى مِنْ قِبل تلميذه المرتضى، فيه جملة كبيرة من أسماء كبار أهل الملل والنحل ممن كانت له معهم مناظرات في مسائل علمية مختلف عليها. هذه المناظرات تنعقدُ ـ عادةً ـ بمحضر كبير من رجال الفكر من مختلف الاتجاهات.

وقد ذُكرتْ أسماءُ بعضهم مع تفصيلات أخرى حول مكان اجتماعهم، وبعض أسماء الحاضرين كما في المناظرة التي دارت بينه، وبين القاضي أبي بكر أحمد بن سيّار الذي «اجتمع فيه ببغداد بدار الشريف محمد بن محمد ابن

---

(١) أبو عليوي، حسن محمود، الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، (بيروت، ١٩٨٦)، ص٧٥.

(٢) يُنظر بهذا الشأن: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ٢٦ مجلداً. وكذلك الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ترجمة الشيخ المفيد. ومقدمة السيد حسن الخرسان على كتاب (التهذيب) للشيخ الطوسي.

(٣) طُبع للمرّة الرابعة في بيروت سنة ١٩٨٥م.

طاهر الموسوي، وفي المجلس أكثر من مائة إنسان، وفيهم أشراف من بني علي، وبني العباس، ومن وجوه التجار وغيرهم».

كما أنَّ هناك عدداً آخر لم يُصرح بأسمائهم في مناظرات أخرى، من ذلك: المناظرة الدائرة بينه وبين «جمع كثير من الفقهاء والمتكلمين في مجلس بعض القضاة» ـ على حدّ تعبيره ـ.

من هنا يتبيّن أنَّ للجدلِ سوقاً رائجةً في ذلك العصر. يقول الزنجاني في هذا الصدد: «كانت حياة المفيد العلمية المستغرفة في أغلب الأحيان في ترويج المذهب، والدفاع، والجدال مع المخالفين على اختلاف فرقهم من معتزلة، ومرجئة، وأشعرية، ومحكمّة، ومع بعض الفرق المنتحلة للتشيّع كالزيدية، والواقفة، وغيرهم، كما تشهدُ به أخبار مجالسه المحفوظة في فنون الكلام. وكانت مدينة بغداد عاصمة المملكة الإسلامية حينذاك مملوءة بكثير ممن ينتحل هذه المذاهب، وبكثير من النُظّار من المتكلمين منهم، وكانت مجالس النظر والبحث والجدال في المذهب بينهم قائمة، وسوقها نافقه، وكثيراً ما كانت تلك المجالس تنعقد بمحضر من الخلفاء، والملوك، وسائر أرباب النفوذ يحضرها النظّار، ويتكلمون في المسائل الخلافية بينهم، وفي الآراء المذهبية، وسائر مسائل الأصول والفروع. فكان كلّما حضر في أمثال هذه المجالس، ويقتضي المقام الكلام في المسائل المذهبية يُناظرهم ويُجادلُهم، ويردُّ عليهم شبهاتهم، ويُجيب عمّا يوردونه على الشيعة، وعلى آرائهم المذهبية»[١].

وقد أكّدت جملة من النصوص التاريخية على وجود هذه المجالس، مجالس المناظرة والجدل، من ذلك ما نقله التوحيدي بقوله: «أمّا ابن المعلم فحسن اللسان والجدل صبور على الخصم»[٢]. ومنها ما قاله ابنُ النديم عند

---

(١) مقدمة فضل الله الزنجاني على كتاب (أوائل المقالات) للمفيد.

(٢) التوحيدي، أبو حيّان، الامتاع والمؤانسة، ج١، ص١٤١.

ذكره لمتكلمي الشيعة: «ابن المعلم انتهتْ رئاسة متكلّمي الشيعة إليه، مُقدّم في صناعة الكلام على مذهب أصحابه، دقيق الفطنة، ماضي الخاطر، شاهدتُهُ فرأيتُه بارعاً»[١]. وقال اليافعي: «عالمُ الرافضة، صاحب التصانيف الكثيرة، شيخُهم المعروف بالمفيد، وبابن المُعلّم أيضاً، البارع في الجدل، والكلام، والفقه، وكان يُناظر أهل كلّ عقيدة مع الجلالة والعظمة في الدولة البويهية»[٢].

نفي الشيخ المفيد عن بغداد

لم تكن الأوضاع الاجتماعية التي عاشها المفيد مستقرةً نظراً للصراعات السياسية بين أطراف الأسرة الحاكمة مما سبّب ظهور الفتن بين صفوف المسلمين. وبالرغم من «شيعيّة» السلطة البويهية فإنَّ عملية التوازن التي تتبعها تدعو إلى عدم الاثارة المذهبية مداراةً لعواطف السنيين. فقد عَمدَ الحسن ابن أبي جعفر المُلقب بـ«عميد الجيوش» المتوفى سنة ٤٠١هـ/ ١٠١١م، وهو ممن ولي وزارة بهاء الدولة سنة ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م إلى منع الشيعة من ممارسة أعرافهم الخاصة بالاحتفال الحزين في ذكرى يوم عاشوراء، أو اظهارهم الفرح والبهجة في ذكرى «عيد الغدير» خوفاً من إثارة مشاعر المناوئين لهم.

ولمّا كان المفيد الوجه البارز من وجوه الإمامية فقد كان مُستَهدفاً لهذه الفتن «فكان يُصيبُهُ من فتن العامة، وجَهلة السواد بعض الأذى»[٣]. ففي سنة ٣٩٨هـ/ ١٠٠٨م إعتُدي عليه وهو في مسجده ببغداد، فاّستنفَر أصحابُه لردّ هذا الاعتداء باعتداء مماثل على دار القاضي أبي محمد ابن الأكفاني، وأبي حامد الأسفرائيني الأمر الذي جعل الخليفة يأمر أعوانه فأحرقوا دور الشيعة، وقد أُخرجَ المفيد من بغداد، ثم أُعيدَ إليها بعد تدخّل من علي بن مزيد

(١) ابن النديم، الفهرست، ص٢٥٢.
(٢) اليافعي، مرآة الجنان، ج٣، ص٢٨.
(٣) مقدمة الخرسان على كتاب التهذيب للطوسي، ج١، ص٢٠.

الأسدي (جد آل مزيد أمراء الحلّة)[1]، وهذه هي المرّة الثانية التي يُنفى بها بعد نفيه الأول عام ٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م[2].

وليس هناك ما يُشيرُ تأريخياً إلى المكان الذي نُفي إليه المفيد إلاّ أنَّ بعض الباحثين استظهرَ ذهابه إلى النجف برغبة من البويهيين أنفسهم[3]. وهذا الرأي لا يمتُّ إلى الحقيقة بصلة، لأنَّه يحكي فترة تأريخية متقدمة، بل يعكس اهتمام البويهيين، وبالخصوص عضد الدولة بالجامعة العلمية في النجف، وتشييد مرقد الإمام علي(ع) قبال الحركة الفكرية القائمة في بغداد من جهة، وكسب ثقة الشيعة له من جهة ثانية.

ويمكن لقارىء التاريخ أنْ يستنتج حقيقة مهمة من خلال حادثة نفي الشيخ المفيد عن بغداد[4]، وهي أنَّ الفترة التي مرَّ بها الحكم البويهي بعد وفاة عضد الدولة سنة ٣٧٦هـ/ ٩٨٧م اتسمتْ بصراعات بين الأجنحة الحاكمة، وفتن اجتماعية متعددة جعلتْ الحكم البويهي متصفاً بالضعف، الأمر الذي أوجدَ مبرّراً لصرف الأنظار عن الفشل السياسي للبويهيين بخلق مشاكل من نوع آخر، فكانت حادثة (نفي) المفيد، وكسب تأييد السُنّيين بأحراق بيوت الشيعة هي عوامل سياسية تختفي وراءها فكرة إدامة الحكم البويهي، أو إطالة أيامهِ على الأقل.

كما أنَّ الامارة المزيدية التي يترأسُها علي بن مزيد اتصفتْ بالقوة خلال هذه الفترة بالذات، وكانت هناك مصالح مشتركة بين البويهيين والمزيديين

---

(١) ابن الأثير، ج٩، ص٧١. والمنتظم، ج٨، ص١١. والبداية والنهاية، ج١١، ص٤٢٨.

(٢) ابن الأثير، ج٩، ص٧٤.

(٣) مقدمة كتاب الخصال للصدوق، ص٥٧، وكذلك: بحر العلوم، الدراسة وتاريخها في النجف، ص١٦.

(٤) من المظنون قوياً أنّ المفيد إتّجه إلى مسقط رأسه (عُكبرا)، تلك البلدة الصغيرة التي لا تبعد عن بغداد إلاً مسافة قصيرة ليكون في منأى عن الصراع.

تتمثّل باعتماد السلطة في بغداد على نفوذ بني مزيد لقمع القبائل التي باتتْ تهدد الوضع الأمني للبلاد. ويتمثل ضعف البويهيين أواخر هذا القرن بشكل ملحوظ مقابل انتشار نفوذ المزيديين أثناء هذه الفترة، وهو ما يُعزز الاعتقاد إلى ما ذهبنا إليه من إقدام البويهيين على إحداث فتن داخلية من نوع آخر لهدف تأييد العناصر السُّنية غير الموالية لهم، وإيجاد مبرر لإعادة أمنهم، وسيطرتهم من جديد.

* * *

إنَّ هذه التفسيرات كلّها تنطلق من دائرة النصوص المتناقلة في كتب التواريخ. ويختلف منهجنا في دراسة هذه المرحلة بنتائجه بشكل كامل عن النصوص المتداولة في كتب التواريخ، وأنّها نصوص لم تُعاصر الأحداث أولاً، ولم يكن لها وجود من الصحّة ثانياً.

وعليه فإنَّ حادثة نفي الشيخ المفيد عن بغداد، والاعتداء عليه هي من الروايات التي أُضيفت على تاريخ هذه الفترة بقرون لأجل تشويهه وطمسه، وإخفاء واقعيته، وليس لها من الواقع نصيب.

أثر المفيد في تطور علم الأصول

عندما نتحدث عن دور الشيخ المفيد في تطور الحركة الاجتهادية، وبالتحديد عن أثره في تطوّر علم الأصول، فاننا نجد أنَّ هذه المرحلة بالذات شهدت مرحلة كمال علم الأصول وتجديد استقلاله، وهي المرحلة الثانية لتدوين أصول فقه الشيعة الإمامية؛ حيث تخلّص علم الأصول في هذه المرحلة من حالته البسيطة الأولية، ونال قسطاً كبيراً من الكمال والنضوج، كما أنّه استقلَّ إلى حدٍّ كبير عن مسائل علم الكلام[1].

---

(١) كرجي، أبو القاسم، نظرة في تطور علم الأصول، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد (٧)، (بيروت، ١٩٨٦م)، ص٤٨٨.

وقبل الاشارة إلى دور المفيد في الحركة الاجتهادية، تجدر الإشارة إلى وجه الاختلاف في بيان منبع الحاجة إلى علم الأصول في المدرستين السُّنية والشيعية حسبما ورد في بعض الكتابات. فالمدرستان تدعيان سبق كلّ منهما على الأخرى في مجال نشأة هذا العلم.

من هنا فإنَّ هناك رأيين يُشيران إلى أنَّ الحاجة إلى علم الأصول حاجة تأريخية؛ لهذا فُتحَ باب الاجتهاد عند أهل السُّنة بعد وفاة النبيّ محمد(ص) مباشرة، واستمر حتى سُدَّ بعد استقرار المذاهب الأربعة في بداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي[1]. وكانت الكتب الاستدلالية بعد هذه الفترة تُعنى بالشرح والتوضيح وتطبيق القواعد الأصولية مع الأحكام الفقهية لذلك المذهب. ونتيجة الاجتهاد لم تكن تتجاوز إطار المذاهب الأربعة، وعادت الأدلّة وسيلة لإثبات المذهب. وبعبارة أخرى لم يَعُدْ باب الاجتهاد مفتوحاً؛ الأمر الذي جعل علم الأصول عند السُّنة لم يحظَ بتطور يُذكر منذ تلك الفترة.

أمّا الشيعة فهناك رأيٌ يذهب إلى أنَّهم لم يشعروا بالحاجة إلى الاجتهاد بمعناه الواسع حتى الغيبة الكبرى سنة ٣٢٩هـ/ ٩٤١م إذ كانوا حتى تلك الفترة على اتصال بالإمام، أو بنوابه؛ لكنَّ الشعور بالحاجة قد برز بعد الغيبة الكبرى[2].

ونتيجةً لهذا الرأي فقد فُسر الفارق الزمني بين إزدهار علم الأصول في نطاق التفكير السُّني، وازدهاره في نطاق التفكير الامامي اعتماداً على بعض الدلائل التي وصلتنا تأريخياً حتى أنّه يُقال: انَّ علم الأصول على الصعيد السُّني دخل دور التصنيف أواخر القرن الثاني، إذْ ألفَّ فيه كل من الشافعي (ت: ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، ومحمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٩هـ/ ٨٠٥م)، بينما لا نجد التصنيف الواسع في علم الأصول على الصعيد الشيعي إلاّ في مطلع

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، (بيروت، ١٩٨٢م)، ص٤٨٨

(٢) الشهابي، محمود، تقريرات الأصول، (طهران، لا. ت)، ص٤٣. وكذلك، الدواني، هزاره شيخ طوسي(فارسي)، ج٢، ص٢٧. وكرجي، نظرة في تطور علم الأصول، ص٢٥٨.

القرن الرابع بالرغم من وجود رسائل سابقة لبعض أصحاب الأئمة في مواضيع أصولية متفرقة[١].

ومن المصاديق التي ذهب إليها أصحاب هذا الرأي أنَّ الإمامية بمجرد انتهاء عصر النصوص بالنسبة إليهم يبدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاص، تفتّحتْ ذهنيتُهم الأصولية، وأقبلوا على درس العناصر المشتركة وحقّقوا تقدّماً على يد الرواد النوابغ من قبيل الحسن ابن علي بن أبي عقيل، ومحمد بن أحمد إبن الجُنيد الاسكافي في القرن الرابع الهجري[٢]. فقد أحسَّ هذان العالمان بضرورة الاجتهاد عند الشيعة فقاما باستخلاص الفقه من نصوص الروايات، أيّ أنّهما في الحقيقة وضعا اللبنات الأولى للاجتهاد عند الشيعة[٣].

أمّا أصحاب الرأي المُغاير فقد ذهبوا إلى أنَّ علم الأصول لم يُبتكر بعد عصر الأئمة، وإنّما كان تأسيس هذا العلم من قبل الأئمة أنفسهم كما يُشيرُ حسن الصدر إلى ذلك بقوله: «أول مَنْ أسس أصول الفقه الإمام أبو جعفر الباقر، ثم بعده ابنه الصادق، وقد أمليا على أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتبّها المتأخرون على ترتيب المصنفين فيه بروايات مسندة إليهما، متصلة الاسناد، وكتبُ مسائل أصول الفقه المروية عنهما موجودة بأيدينا إلى هذا الوقت منها: كتاب «أصول آل الرسول»[٤] مُرتب على ترتيب مباحث أصول الفقه الدائر بين

(١) الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، (بيروت، ١٩٨١م)، ص٥٥.
(٢) الصدر، أيضاً، ص٥٥.
(٣) گرجي، ص٢٥٨.
(٤) قال الطهراني: «أصول آل الرسول» في استخراج أبواب الفقه من روايات أهل البيت(ع) لشيخ مشايخنا السيد مرزا محمد هاشم بن مرزا زين العابدين الموسوي الخوانساري المتوفى سنة ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م، جمع فيه الأحاديث المأثورة عنهم عليهم السلام في قواعد الفقه والأحكام، ورتّبها على مباحث أصول الفقه. قال في إجازته لشيخنا الشهير بشيخ الشريعة: قد جمعتُ فيه أزيد من أربعة آلاف حديث مما يتعلّق بأصول الفقه مع بيان وجه دلالتها على المقصود. (الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٢، ص١٧٧).

المتأخرين جمعه السيد هاشم الخوانساري الأصفهاني. ومنها: الأصول الأصلية[1] للسيد عبد الله شُبّر وهو من أحسن ما روي في أصول الفقه. ومنها: الفصول المهمة في أصول الأئمة للمحدّث الشيخ الحرّ العاملي[2].

وقد رفضَ السيد حسن الصدر دعوى جلال الدين السيوطي ـ كما في كتابه الأوائل ـ القائلة أنَّ «أول مَنْ صنفَ في أصول الفقه الشافعي بالاجماع»، وردّها بقوله: إنْ أراد التأسيس والابتكار فهذا في غير محلّه، وإنْ أراد المعنى المُتعارف من التصنيف؛ فقد تقدّم على الإمام الشافعي في التأليف فيه هشام بن الحكم (ت: ١٩٩هـ/ ٨١٥م) المتكلم المعروف من أصحاب الإمام الصادق(ع)[3].

وأول مَنْ صنّف في مسائل علم أصول الفقه هو هشام بن الحكم صنَّف كتاب «الألفاظ ومباحثها»، وهو أهم مباحث هذا العلم، ثم يونس ابن عبد الرحمن مولى آل يقطين[4]، صنفَّ كتاب «اختلاف الحديث ومسائله»، وهو مبحث تعارض الحديثين، ومسائل التعادل والترجيح في الحديثين المتعارضين، رواه عن الإمام موسى بن جعفر الكاظم(ع). ذكرهما النجاشي في كتاب الرجال والإمام الشافعي متأخرٌ عنهما.

---

(١) قال الطهراني في التعريف بهذا الكتاب: «جمع فيه المهمات من المسائل الأصولية المنصوصة في الآيات والروايات، فمن الآيات مئة وأربع وثلاثون آية، ومن الروايات ألف وتسع مئة وثلاثة أحاديث. وتُوفي المؤلف عام ١٢٤٢هـ/١٨٢٧م. (الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٢، ص١٧٨).

(٢) الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، (بغداد، ١٨٤٩م)، ص٣١١.

(٣) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص٧٠.

(٤) ذكره النجاشي بقوله: «كان وجهاً في أصحابنا متقدماً عظيم المنزلة، ولد في أيام هشام ابن عبد الملك، ورأى جعفر بن محمد الصادق(ع) ولم يروِ عنه، وروى عن ابن الحسن موسى، والرضا(ع)، وكان الرضا يُشير إليه في العلم والفُتيا». النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، (إيران، ١٩٧٠م)، ص٣١١.

وحاول القائيني أنْ يدعم فكرة تأسيس علم الأصول في زمن الأئمة بشكل جدّي حيث انتهى إلى الخوض في إبطال هذه المزاعم ـ كما يسميّها ـ بأدلة عقلية، وأخرى نقلية. أمّا الأدلة العقلية التي اعتمدها فيمكن تلخيصها بالشكل التالي[1]:

أولاً: عدم امكانية الاتصال بالأئمة من قبل شيعتهم؛ وذلك إمّا لعامل جغرافي، فالأئمة عاشوا في المدينة المنورة مما يعسر على مَنْ عاش بعيداً عن هذا المكان أنْ يكون قريباً منهم، أو لعامل سياسيّ؛ وذلك بتتابع الحكومات المناوئة لهم على رصد تحركاتهم، وعدم السماح لهم بالاتصال مع قواعدهم الشعبية.

ثانياً: الروايات الواردة عن الأئمة تشتمل على العام والخاص، والمُطلق والمُقيّد، والفتوى تستلزم الجمع بين الروايات، ورفع التناقض الحاصل بينهما، وهذه العملية هي من صميم الاجتهاد والاستنباط، وكان ذلك مختصّاً بالرواة.

كذلك ما يحدث عادة في علاج الأخبار المتعارضة كما ورد عن زُرَارة قال: سألت أبا جعفر الإمام الباقر(ع) فقلتُ: جُعلتُ فداكَ يأتي عنكم الخبران، والحديثان المتعارضان فأيُّهما آخذ؟ فقال(ع): يا زرارة خُذْ بما اشتهرَ بين أصحابك، ودعِ الشاذ النادر. فقلتُ: سيدي إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال(ع): خذْ بما يقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك.

كما أحصى القائيني جملةً من المسائل الأصولية التي علَّمها الأئمة لأتباعهم وساقها كأدلّة نقلية، ورتّبها على مباحث علم الأصول. ومن جملة هذه المباحث الاجتهاد، التقليد، حُجيّة الظواهر والعموم، أصل البراءة، أصالة الحلّ في المُشْتَبَه مع عدم العلم، حُجيّة خبر الواحد الثقة، عدم جواز التكليف بما لا يُطاق، وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة،

(١) القائيني، علم الأصول تاريخاً وتطوراً، (طهران، ١٩٨٥م)، ص٣١ ـ ٤٢.

الاستصحاب، عدم جواز العمل بالقياس والرأي، التعادل والترجيح بين الأخبار المتعارضة[1].

ومن المُفيد أنْ أذكر نموذجاً من هذه الأبواب فعندما تحدث عن (وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة) أوردَ حديثاً عن الإمام الصادق(ع) حيث سُئِل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قَذرٌ لا يدري أيَّهما هو، وليس يقدر على ماء غيره. قال الصادق(ع): يهريقهما جميعاً ويتيمم.

وكذلك تحت باب (أصل البراءة)، روى الصدوق عن الإمام الصادق(ع) قوله: «كلّ شيء مطلق حتى يردَ فيه نهيٌ».

واتجه الشيخ محمد أبو زهرة إلى رفضه لمقولة السيد حسن الصدر إلى أنّه وإنْ كان مؤيداً أنَّ الباقر والصادق قد أمليا على أصحابهما مسائل علم الأصول، لكنّه لم يكن ـ على كلّ حالٍ ـ تصنيفاً. فالشافعي هو الذي صنّفَ في هذا العلم. ومن طرف آخر فإنّ هشام بن الحكم، ويونس بن عبد الرحمن، وإنْ كانا قد تركا آثارهما قبل الشافعي، فآثارهما مشتركة بين علم الأصول وعلوم أخرى، ولو افترضنا اختصاصهما بعلم الأصول فإنّها تختص بمسألة واحدة منه، بينما صنّف الشافعي جميع مسائله بترتيب بديع[2].

وناقش هذا الرأي أبو القاسم گرجي وقال: «إنَّ الشافعي لم يكن مؤسس علم الأصول، ولم يُصنّف فيه تصنيفاً كاملاً، بل أضاف لما جاء به الآخرون، وحقّق فيه على قدر ما يمتلكه من استعداد كبير، وهو عملٌ كبير لا يمكن أنْ يصدر إلاّ من رجل كبير مثله»[3]. مضافاً إلى ذلك أنَّ هذا الكتاب (شأنه شأن الكتب التي ذكرها السيد حسن الصدر عن أمالي الإمامين الباقر والصادق

(١) القائيني، علم الأصول، ص٣٤، وما بعدها.
(٢) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه الجعفري، (القاهرة، ١٩٥٥م)، ص٩.
(٣) گرجي، المصدر السابق، ص٢٤٨.

عليهما السلام)، من أمالي الشافعي، وليس من تأليفه[1]، ويؤيد ذلك عبارة «قال الشافعي» التي تتكرر في الكتاب.

كذلك فإنَّ رسالة الشافعي لم تطرح مسائل الأصول بشكلها المُجرّد كما شاع ذلك في العصور التالية بل أنّها طرحت هذه المسائل من خلال الكتاب والسُّنة. وهذه الحقيقة تتضح بمقارنة عناوين فصول الرسالة.

إنَّ علم الأصول لم يكن غالباً على سائر العلوم في هذا الكتاب، لذا لا يمكن أنْ نعتبر رسالة الشافعي من كتب الأصول، حتى لو كان ذلك من باب التغليب؛ فهناك عناوين في هذه الرسالة لا يمكن أنْ ترتبط بالأصول مثل «باب فرض الله طاعة رسوله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها»، «باب فرض الصلاة الذي دلَّ الكتاب ثم السُّنة على مَنْ تزولُ عنه بالعذر، وعلى مَنْ لا تكتب صلاتُه بالمعصية»، «في الزكاة»، «في الحج»، «في محرمات الطعام»، وعناوين أخرى[2].

* * *

يتبيّن مما سبق أنَّ مسائل الأصول كانت موجودة، ومبثوثة على شكل أحاديث مروية عن الأئمة، ولكنْ لم يكنْ هناك مُصنّف شيعيّ قد وصلنا منسوب إلى تلك الفترة باستثناء بعض المباحث الأصولية التي أفردها أصحاب الأئمة، والتي ذكرها المؤرخون في كتبهم.

أمّا ما يتعلّق بما جمعه المُتأخرون ككتاب (أصول آل الرسول) و(الأصول الأصلية)، والتي تضمنتْ المسائل الأصولية المنقولة عن الأئمة أنفسهم، فيمكن القول أنَّ هذه الكتب وإن تضمنتْ روايات مسندة عن الأئمة في أبواب أصولية متفرقة. إلاّ أنّها تبقى ضمن التصانيف المُتأخرة، وتبقى هذه المصنفات غير مُتبلورة بالشكل الأصولي التام، وإنّما تداخلتْ أبوابها بعلوم الحديث والفقه والكلام مما يمكن عدَّها بأنّها مجموعة علوم غير

---

(١) أحمد شاكر، مقدمة رسالة الشافعي، ١٣٠٩هـ، ص١٢.

(٢) گرجي، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩.

مستقلة، وإن كانت تحمل شذرات متفاوتة من علم الأصول.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ نشأة علم الأصول لم تكن ناشئةً بشكل عفوي ساذج وإنّما مرّت بتغيرات خضعتْ لظروف لم تخلُ من التعقيد في أحيان كثيرة. إنَّ بيان هذه النشأة تستلزمُ بيان التدرّج الذي مرَّ به هذا العلم. فقد نشأ علم الأصول في أحضان علم الفقه، كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث وقد بدأ العلم في مرحلته الأولى بجمع الروايات، وحفظ النصوص. وكانت طريقة فهم الحكم الشرعي خاضعة لتلك النصوص والروايات بطريقة ساذجة. ولمّا تعمّقت طريقة فهم الحكم الشرعي وأصبحَ استخراج الحكم من مصادره الشرعية عملاً يتطلب عمقاً وخبرةً نشأتْ بذور التفكير العلمي الفقهي ووُلدَ علم الفقه، فارتفعَ مستوى علم الحديث إلى مستوى الاستنباط والاستدلال العلمي الدقيق.

ومن خلال نمو علم الفقه، والتفكير الفقهي، وإقبال العلماء على ممارسة عملية الاستنباط، وفهم الحكم الشرعي من النصوص بشكل مُعمّق أخذَ الممارسون للعمل الفقهي يُلاحظون اشتراك عمليات الاستنباط في عناصر عامة لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها، وكان ذلك إيذاناً بمولد التفكير الأصولي، وعلم الأصول، واتجاه الذهنية الفقهية اتجاهاً أصولياً. فانتقلَ العمل الفقهي من مرحلة استخدام (العناصر المشتركة) في عملية الاستنباط دون وعي كامل بطبيعتها وحدودها، وأهمية دورها إلى مرحلة تغلغل الإتجاه الأصولي في التفكير الفقهي، ووعي حدود العناصر المشتركة وأهميتها[١].

من هنا أخذَ علم الأصول بالانفصال تدريجاً عن علم الفقه بعد توسع العمل الفقهي، وذلك بعد زمن من ولادة البذور الأولى للتفكير الأصولي، كما أخذ هذا العمل بالانفصال عن علم أصول الدين (علم الكلام) الذي ترك

(١) يُقارن: الصدر، المعالم الجديدة، ص٤٦ ـ ٥٤.

بعض البصمات على التفكير الأصولي حتى بعد انفصاله.

بعد هذه المرحلة دخل علم الأصول دور التصنيف والتأليف، كما اتضحَ سابقاً، حيث تخلّصَ من حالته البسيطة الأولية، ونال قسطاً من النضوج والكمال فألَّف المفيد كتاباً في الأصول واصلَ فيه الخط الفكري الذي سار عليه ابن أبي عقيل، وابن الجُنيد قبله، ونقدهما في جملة من آرائه[(١)].

وبالرغم من أنَّ المفيد كان تلميذاً لهذين الفقيهين كما قال الطوسي عنه: «هو من أجلّه تلاميذ ابن الجُنيد، وقد استفاد منه كثيراً»[(٢)]، إلاَّ أنّه كتبَ في رَدّ استاذه ابن الجُنيد (ت: ٣٨١هـ/ ٩٩١م) كتباً عديدة منها المسائل الصاغانية، والمسائل السروية، ورسالتان الأولى في ردّ المسائل المصرية باسم «نقض رسالة الجُنيدي إلى أهل مصر»، والأخرى باسم «النقض على ابن الجُنيد في اجتهاد الرأي»، وقد حارب طريقته في الاستدلال، وخطأهُ في موارد عديدة[(٣)].

وقد أثَّر هذا المسلك على تلاميذ المفيد، فاعتمدوا آراء أستاذهم في ردّ ابن الجُنيد[(٤)]. علماً أنَّ المفيد كان صريحاً، وشديد اللهجة في ردّ تلك الأفكار التي نشأت عن طريقة أهل الأخبار حتى ظنَّ البعض أنَّ ذلك منه ليس لصراحة لهجتهِ، لكنَّه كان يرى أنْ لا طريق إلى إصلاح العلم إلاَّ بالشدّة[(٥)].

---

(١) المعالم الجديدة، ص٥٥.

(٢) الطوسي، الفهرست، ص١٣٤.

(٣) مقدمة جواد الشهرستاني على كتاب «جامع المقاصد في شرح القواعد» للمحقق الكركي، ج١، (قم، ١٩٨٨م)، ص١٥.

(٤) محمد بن أحمد بن الجُنيد: أبو علي الكاتب الأسكافي الفقيه المصنف المتوفى سنة ٣٨١هـ، والمنقولة فتاواه في كتب الفقه من قدماء فقهاء الإمامية، ويُعبّر عنه بابن الجُنيد غالباً، وبالأسكافي، ويُعبّر عنه مع ابن أبي عقيل الحسن ابن علي بـ(القديمين). وكتابُه «الأحمدي» كان موجوداً في عصر العلاّمة الحلّي. الطهراني، طبقات أعلام الشيعة (نوابغ الرواة في رابعة المئآت)، ص٢٣٥.

(٥) مقدّمة جامع المقاصد، ج١، ص٢٢.

وقد تولّى تلامذة المفيد تطوير علم الأصول حيث انبرى علم الهدى الشريف المرتضى، وشيخ الطائفة الطوسي إلى نقل هذا العلم إلى دائرة أوسع مما كان عليه. فقد وضع المرتضى كتاباً يُعدُّ من أهم الكتب، وأقدمها في علم الأصول سمّاه «الذريعة إلى أصول الشريعة»، كما خلَّف الطوسي كتاب «عُدّة الأصول» الذي نقلَ فيه آراء أستاذه المرتضى، وأضاف بعض الاضافات العلمية ذات النضوج العلمي.

كما واصل سالار بن عبد العزيز الديلمي تنمية هذا العلم، والتصنيف فيه على نهج أستاذه المفيد فكتب كتاب «التقريب في أصول الفقه».

أمّا رسالة المفيد في أصول الفقه فتُعَدُّ من أوائل ما كُتِبَ في هذا العلم لعالم شيعيّ، وقد طبعتْ في إيران سنة ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م، وأُعيدَ طبعها ضمن كتاب «كنز الفوائد» للشيخ أبي الفتح الكراجكي تلميذ المفيد الذي روى هذه الرسالة قراءةً، وأدرجها ضمن كتابه المطبوع في بيروت سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م بتحقيق الشيخ عبد الله نعمة ضمن جزأين.

أمَّا رسالة المفيد فقد شملتْ خمس عشرة صفحة من الجزء الثاني، وعُنونتْ باسم «مختصر التذكرة في أصول الفقه».

وقد قسَّم المفيد أصول أحكام الشريعة إلى ثلاثة أقسام: ١ ـ كتاب الله. ٢ ـ سنة نبيّه. ٣ ـ أقوال أئمة أهل البيت.

وتحدّثَ عن الطرق الموصلة إلى هذه الأصول، وحصرها (بالعقل) ويعني به «معرفة حُجيّة القرآن ودلائل الأخبار»، و(اللسان) ـ وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام ـ و(الأخبار): وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسُّنة وأقوال الأئمة.

كما قسَّم الأخبار إلى خبر متواتر، وخبر واحد معه قرينة تشهد بصدقِهِ، وخبر مُرسل في الاسناد يعمل به أهل الحقّ على الاتفاق.

وفي هذه الرسالة المختصرة مباحث تتعلّق بالأوامر والنواهي، وشيء من

مباحث الألفاظ، والخصوص والعموم، والنسخ، والحقيقة والمجاز، والحظر والإباحة، والقياس والرأي، والإجماع، والاستصحاب، واختلاف الأخبار.

ويمكن القول إنَّ المفيد قام بجهد متميز في مجال علم الأصول حيث «دقّقَ هذا العلم وشرحه الشرح الوافي الذي جعل الفائدة منه ملموسة من حيث تكفُله لاستنباط الأحكام الشرعية، ورتّب هذه القواعد الأصولية ترتيباً يدلُّ على ما بُذل فيه من جهود جبّارة، ومتاعب كثيرة استطاع أنْ يلم بها الإلمام التام»[1].

وعلى الرغم من أنَّ مباحثه الأصولية لم تصل إلينا بشكل كامل، حيث أنَّ رسالته في أصول الفقه وصلتْ بشكل مختصر، إلاً أنَّ هذه الرسالة تكشف النقلة التي وصل إليها علم الأصول في هذا الدور، وعلى يد المفيد بالذات؛ الأمر الذي يبيّن استقلال مباحث هذا العلم عن غيره من العلوم. وقد مهّدتْ هذه الرسالة لمباحث أصولية أكثر عمقاً واستيعاباً قام بها تلامذة المفيد، وأول مَنْ طوّر هذه المباحث، واستوعبها دراسةً واستقصاءاً هو الشريف المرتضى.

وتبقى هذه الرسالة رائدة في حقل دراسة علم الأصول وبدايات استقلاله، كما تبقى رائدةً في تطوير هذه المباحث وبلورتها على يد المتخصصين من الأعلام الأصوليين.

ولم يقف عمل المفيد في مجال علم الأصول فقط، وإنما تعدّى ذلك إلى مجال الفقه، حيث استطاع أن يهذّب هذا العلم، ويبعث مسائله من جديد حيث «أفرد كلَّ باب على حدة، واستخرج الأحكام والأوامر والنواهي، وجمع ما تشتت منه بعد أنْ كان الفقه مجرد روايات، وبذلك استطاع أنْ يخفف عن رواد العلم التعب الذي كانوا يعانونه من جرّاء ذلك»[2].

---

(١) المظفر، كاظم، الشيخ المفيد، (مقالة)، مجلة العرفان، المجلد الثامن، (صيدا، ١٩٤٨م) ص١١٥٩.

(٢) المظفر، المصدر السابق، ص١١٥٩.

من هنا يتبيّن أنَّ المفيد استطاع أنْ يُعيد للمذهب الإمامي بناءه من جديد بعد العواصف التي أوشكتْ أنْ تمزقه في مجال الصراعات الفكرية والسياسية. فقد استخدم نشاطه في ردّ المتكلمين الذين يخالفونه الرأي، كما نقد العلماء الموافقين لخطه الفكري» خصوصاً أستاذه ابن الجُنيد. كذلك سعى إلى تهذيب العلوم الإسلامية، وتنظيمها.

ويندرج في ذلك تصدّيه لمقاومة التيارات الفكرية المُستحدثة كالغُلاة، والقرامطة والزيدية، والمعتزلة، وأهل الرأي وذلك بطرق المحاججة المباشرة مع أقطاب هذه التيارات، أو بوضع المؤلفات التي تناقش أفكارهم، وتحاول إبطالها. وقد ساعدته على ذلك عوامل:

١ ـ ميزاته الفكرية، واستعداده العلمي.

٢ ـ وجودُهُ في بغداد، قلب عاصمة الخلافة العباسية، التي كانت مجتمعاً ضمَّ التيارات الفكرية المختلفة.

٣ ـ الحرية السياسية والفكرية التي منحها البويهيون لأصحاب الفكر.

مضافاً إلى ذلك فقد أوجدَ كادراً من العلماء تولّى نيابته في المدن، والأقطار الإسلامية وقام بتربية «نخبة» متميزة استطاعتْ أنْ تُحافظ على الرئاسة الدينية بعده، كما ساهمتْ في تطوير خطه العلمي. وكان من أبرزهم الشريف المرتضى، وشيخ الطائفة الطوسي.

الشريف المرتضى: مؤسس المنهج العقلي الامامي

لم تكن الجهود التي قدّمها المفيد إلاَّ تصحيحاً لرؤية الإمامية الفكرية التي كادت تتلاشى ضمن الانقسامات المذهبيّة، وظهور تيارات فكرية مُفتعلة كالغلاة وغيرهم من الفِرق. وقد جالدَ المفيد مجالدةً هائلة في سبيل تمكين الشيعة الإمامية من الوصول إلى معرفة الذات. وكان عملُهُ منصبّاً في مناقشة أرباب المذاهب، وزعمائها من جهة، ومحاولة تصحيح ما يتصل باطاره

المذهبيّ من جهة ثانية، كما حدثَ ذلك مع أُستاذه ابن الجُنيد الذي تبنَّى بعض ما ذهب إليه فقهاء بعض المذاهب السُنّية ـ كالأخذ بالقياس ـ حيث ناقش أفكاره، ونقده نقداً شديداً سبّب الأعراض عنه، وإهمال مؤلفاتهِ أكثر من قرنين من الزمن حتى أُعيدَ اعتبارُهُ على يد فقهاء مدرسة الحلّة من جديد.

إلاّ أنَّ الباب الذي فتحه المفيد لم يُغلقْ برحيلهِ نظراً للجهود العلمية التي قدّمها تلميذه الشريف المرتضى علم الهدى، الذي استطاع أنْ يثبّتَ الدعائم الفكرية الامامية بسعة وشمول في تخصّصات متعددة.

ونظراً لآراء المرتضى العميقة في العلوم العقلية فقد أصبحتْ كتاباته أساساً بنى عليه أعلام الإمامية مذهبهم ـ فيما بعد ـ، كما وصفه العلاّمة الحلّي في العبارة المنسوبة إليه بقوله: «وبكتبهِ استقامت الامامية منذ زمنه إلى زماننا هذا وهو سنة (٦٩٣هـ)، وهو ركنُهم، ومعلمهم»[(١)]. ولعلَّ العلاّمة الحلّي أراد بتحديد المدّة الزمنيّة أنْ يُشير إلى أهميته الشخصية في تطوير أعمال المرتضى، والإضافة إليها إضافات مهمة. وبعبارة أخرى أرادَ أنْ يُشيرَ إلى ظهور عصر آخر من عصور تطور مدرسة الاجتهاد على يديه.

مثَّل المرتضى في كتبهِ ذروة الرفض العقلي التي صبغ به منهجه في التفسير، والكلام، والتشريع، ويقف المتتبع أمام مؤلفاته، وكأنَّها دائرة معارف، وكأنَّ مؤلفَها تخصّصَ في علوم شتى، وهي بواقعها تدل على متانة، وقوة استدلال، وسبق في التأليف لم يتيسر لغير المرتضى القيام بها.

ويبدو أنَّ المزايا التي اتصف بها المرتضى كانت في مجملها قد تشكّلتْ في ظروف من العسير أنْ تتوفر لغيره. فقد تحدَّر من عائلة كانت من أعيان الأُسر في العراق اتصالاً بدار الخلافة العباسية، ودار السلطنة البويهية وكان والده الشريف أبو أحمد الحُسين المُلقّب بالطاهر «نقيباً للطالبيين»، وقد لعبَ

---

(١) النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، (قم، ١٣٢١هـ)، ص٥١٦.

دوراً سياسياً خطيراً في الصراع على السلطة، والاتفاق مع بختيار ابن معز الدولة (قُتل سنة ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م) لاسقاط عضد الدولة البويهي، إبن عم بختيار. إلاً أنَّ عضد الدولة كان أقوى من دائرة الصراع الأمر الذي دعاه إلى نفيهِ إلى شيراز سنة ٣٦٩هـ/ ٩٧٩م، وبقائه هناك حتى وفاة عضد الدولة سنة ٣٧٢هـ/ ٩٨٢م حيث أعاد له ولده أبو الفوارس شرف الدولة اعتباره، وقلّده «نقابة الطالبيين» من جديد، كما ولّاهُ قضاء القضاة سنة ٣٩٤هـ/ ١٠٠٣م، مع ولاية الحج والمظالم حتى وفاته سنة ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩م[١].

كان للمرتضى صلة نسبيّة بأسرة الحسن الأطروش، الذي خرج بطبرستان والديلم في خلافة المقتدر، وجعل البلدان التي فتحها تدين بالإسلام، ومن ذلك الأسرة البويهية يوم كانت في الديلم. فقد تزوّج الحسين الطاهر فاطمة بنت الحسين بن أحمد بن الحسن الملقّب بالناصر الكبير أبي محمد الأطروش.

وبالرغم من غلبة الجانب العلمي على هاتين الأسرتين إلاً أنَّ ثقلها الاجتماعي والسياسي بقي في الصميم من الأحداث.

وكان لفاطمة (ت: ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) الفضل في تربية ولديها المرتضى والرضي، وتنشئتهما تنشيئةً علمية متينة، فقد نزل المفيد عند رغبتها في تعليم ولديها الفقه[٢]؛ إلاً أنَّ المفيد لم يقتصر في تدريسهما على الفقه وحده، بل تعدى ذلك إلى العلوم العقلية من المنطق، والجدل، والكلام، حتى أصبحتْ هاتان الشخصيتان علامتين متميزتين في أُفق التشيع لِما قدّماه من مؤلفات مبتكرة في بابها.

لم يقتصر تحصيل المرتضى العلمي على المفيد فحسب بل درس في علوم اللغة والأدب على يد شيوخ عصره من أهل الفن كابن نباته السعدي

(١) ابن كثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص٢١٧.
(٢) المدني، الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، ص٤٥٩.

(ت: ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م)، وأبي عبيد الله المرزباني المعتزلي (ت: ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م) الذي أكثرَ عنه رواية الشعر، والأخبار في كتابه الأمالي، وأبو القاسم الدقّاق المعروف بابن جنيقا (ت: ٣٩٠هـ/ ٩٩٩م)[١]. من هنا يظهر أنَّ ثقافته المذهبية منحصرة بالمفيد فقط.

وبالرغم من أنَّ دور المرتضى كان منظوراً في حياة المفيد، ومسلطاً عليه الضوء إلاّ أنَّ استقلاله بالزعامة المذهبية بعد رحيل أستاذه سنة ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م جعله مضطلعاً بأعباء الرئاسة بشكل مباشر وفعّال. فهو ـ على حدّ تعبير الثعالبي ـ «انتهت الرئاسة إليه»[٢]، وكما قيلَ عنه «إمام ائمة العراق بين الاختلاف والاتفاق، إليه فزِعَ علماؤها، وعنه أخذ عظماؤها»[٣].

والجديد في تفكير المرتضى هو أنَّه حاول الاستقلال بمسلكه العقلي عن كلّ ما رآهُ غير موافق له سواءَ أكانَ ذلك مختصّاً في علم الأصول، أم علم الكلام أو غيرهما، حيث أنَّه بالرغم من احترامهِ لآراء شيخه المفيد فقد حاول أنْ يُصحّحَ ما يَراهُ مخالفاً لوجهة نظرهِ في مسائل محدّدة من علم الكلام، الأمر الذي دفع سعيد ابن هبة الله الراوندي (ت: ٥٧٩هـ/ ١١٨٣م) لتأليف كتاب في الاختلاف بين المفيد والمرتضى في بعض مسائل علم الكلام، ذكر منها (٩٥) مسألة وقع الاختلاف بينهما فيها[٤].

كما أنَّه حاول أنْ يستقلَّ بتفكيره عن المعتزلة أيضاً الذين يُشاركونه المسلك العقلي نفسه، فتصدى للرد على عبد الجبار المعتزلي بكتاب كبير سماه (الشافي) في موضوع الإمامة. وقد طبع هذا الكتاب عام ١٩٨٧م بتحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب ضمن أربع مجلدات.

---

(١) القمي، الكنى والألقاب، ج١، ص٤٢٤. والمنتظم، ج٧، ص١٧٧.
(٢) الثعالبي، يتيمة الدهر، ج١، ص٥٣.
(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣، ص٣.
(٤) الطهراني، الذريعة، ج٦، ص٣١٤.

من هنا اعتبرتْ أفكار المرتضى «سجلاً كاملاً لآراء الامامية، وأقوالهم، ومثلّتْ كتبه الكثير من نزعاتهم، واتجاهاتهم المُعبّرة عن روح الفكرة الشيعيّة تعبيراً دقيقاً، وبخاصة في مواضيع الامامة، وعصمة الأنبياء، والجبر، والاختيار»[١].

ويظهر من خلال أجوبته على المسائل الدينية التي كان يردُّ بها على الاستفتاءات الشرعية والكلامية، الإحاطة الواسعة التي يتمتع بها المرتضى. وقد تطرقت هذه الرسائل إلى مواضيع في غاية الجدة، وظهرت من بينها رسائل متميّزة مثل «مسألة المنامات»، ومسألة في «العمل مع السلطان»[٢]، التي احتلتْ أهمية خاصة من بين رسائله لارتباطها بموقفٍ سياسيّ كان يُمثّل التأييد الصريح للبويهيين بالذات[٣].

ويتّضحُ من خلال الأسئلة التي كانت ترده أنَّ زعامة المرتضى المذهبيّة كانت متبلورة، ومعروفة لدى القطاع الشيعي بشكل عام. ويبدو أنَّ حصول النزاع العلمي لم يكن منتهيّاً إلاَّ بالرجوع إليه، وقد ورد ذلك من جواب المسائل الميافارقيات حيث جاء في مقدمتها: «نَحنُ ـ أطال الله بقاء سيدنا الشريف الأجل المرتضى علم الهدى، ذي المجدين، وأدام أيامه، وحرس عزه، وثبّتَ وطأته، وكبتَ أعداءه وحسدته ـ في ديار متاخمة لدار الكفر،

(١) نعمة، عبد الله، فلاسفة الشيعة، (بيروت، ١٩٨٧م)، ص٣٣٨.

(٢) رسائل الشريف المرتضى، ج٢، ص٨٩ ـ ٩٦.

(٣) ترجم W. Madelung هذه الرسالة إلى الانكليزية تحت عنوان «مسألة في العمل للسلطان». وبهذا الخصوص يُراجع:

Madelung, A treatise of the Sharif al-Murtada on the legality of Working for government, *BSOAS,* XLIII, pp.18-31.

ويُنظر أيضاً تقديم نص (مسألة في عمل السلطان) للشريف المرتضى، ترجمة الدكتور رضوان السيّد، مجلّة (الفكر العربي)، العدد (٢٣)، بيروت، ١٩٨١م. وهو ترجمة مع دراسة لعمل مادلونغ Madelung.

وقلَّ ما نجد مَنْ يُوثق بدينِهِ وأمانتِهِ في أخذ أعلام ديننا منه، وبنا أمسّ حاجة إلى أنْ يُفتينا ـ حرس الله نِعمته ـ في مسائل قد سطرناها، أكثرها موجود في كتب أصحابنا، ولكنّا نؤثر أنْ نرى خطّه الشريف، نعتمدُهُ ونعوّل عليه، وما نلتمسُ إلاَّ الفتوى بغير دليل، لا أخلانا الله منه برحمته»[1].

* * *

إستطاع المرتضى من خلال فَهمه للاجتهاد، وممارسته إياه أنْ يضعَ أُسسه وقواعده، فقد نظّر مباحثه بشكل لم يُسبق إليه من قبل.

إنَّ ممارسة الاجتهاد بشكله العلمي بدأتْ منذ عهد ما بعد الأئمة، على يد ابن الجُنيد، وابن عقيل، وتبعهما المفيد أيضاً، بَيدَ أنَّ وضع مباحث الاجتهاد بشكله النظري لم يتمَّ إلاَّ على يد المرتضى، ولم يُشرْ أحدٌ من الباحثين إلى هذه الفكرة في دراسة الاجتهاد عند الإمامية بالخصوص، وإنّما جرى الاعتقاد أنَّ المحقق الحلّي (ت: ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) كان أول مَنْ كتبَ في الاجتهاد بشكله النظري. والحقُّ أنَّ المحقق استطاع أنْ يُضيفَ شيئاً واحداً فقط إلى المبحث الذي كتبه المرتضى في (الذريعة)، وذلك لمّا حاول أنْ يُعطيَ مفهوماً جديداً لكلمة (الاجتهاد) يُخرجُها عن مفهومها الضيّق الذي كان يمثّل رأي المجتهد الشخصي عند المتقدمين، إلى مجال عملية استنباط الأحكام الشرعية من مداركها الأصلية[2].

وقد جرتْ عملية مقارنة مفصّلة بين مباحث (الذريعة) و(المعارج) في المباحث الآتية مع مقارنة آراء المرتضى، والمحقق بما كتبه العلاّمة الحلّي في بعض مباحثه في علم الأصول.

---

(١) رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص٢٧١.

(٢) المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج٢، ص٣٠٨. والمحقق، المعارج، ص٣١٠.

جمل العلم والعمل

ومن بين مؤلفات المرتضى رسالة صغيرة بعنوان «جمل العلم والعمل» وهي مختصرٌ في الإصول الاعتقادية، وفي مسائل الفقه، ألَّفها باقتراح من أستاذه المفيد، كما ذكر ذلك في المقدمة بقوله «أجبتُ إلى ما سألنيه الأستاذ ـ أدام الله تأييده ـ من أملاء مختصر محيط بما يجب اعتقاده من جميع أصول الدين، ثم ما يجب عمله من الشرعيات التي لا يكاد ينفك المكلّف من وجوبها عليه لعموم البلوى بها. ولن يستغني عن هذا الكتاب مبتدٍ تعليماً وتبصرةً، ومنتهٍ تنبيهاً وتذكرة»[1].

ويبدو أنَّ فكرة «الرسالة العملية» التي تطوّرت عند فقهاء الشيعة كانت منتزعةً من رسالة «جمل العلم والعمل» خصوصاً في تنظيم الأبواب الفقهية.

وقد أصبحَ العُرف السائد عند الفقهاء المتصدّين للزعامة أنْ يكتبوا كتاباً فقهيّاً يسهل على المكلفين تلقي الأحكام الفقهية مباشرة منه. وسُميّتْ أمثال هذه الكتب باسم «الرسالة العملية»، وهم تضمُّ وجهة نظر المجتهد الخاصة في فروع المسائل وجزئياتها حسب إجتهاده، وفهمه.

وتجدرُ الاشارة إلى أنَّ المرتضى لم يكن في «جمل العلم والعمل» قاصداً أنْ يكتبَ رسالة عملية خصوصاً، وانّها صدرت عن طلب المفيد، بيد أنَّ هذه الرسالة أصبحتْ من الأعراف التي جرى عليها الفقهاء في العصور اللاحقة.

قُسّمت رسالة «جمل العلم والعمل» إلى قسمين:

الأول: مختصر في أصول الدين شملَ على مباحث عقائدية نظرية بحتة، وما يجب اعتقادة في أبواب (التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة)، وقد استغرق

---

(١) رسائل الشريف المرتضى، ج٣، ص٩.

إحدى عشر صفحة فقط من مجموع الرسالة البالغة ثمانين صفحة من النسخة المطبوعة[1].

وقد شرح الشيخ الطوسي، تلميذ المرتضى هذا القسم بكتاب كبير[2]، أعطى أهميةً خاصة له، وأضاف إضافات مفصّلة إلى هذا «المتن»، الذي جمعَ باختصار شديد ما يجب اعتقاد الامامية من المسائل المتعلقة بأصول الدين والمذهب.

الثاني: مختصر في الفقه، أو (ما يجب عملُهُ من الشرعيات التي تَعمُّ بها البلوى). وقد اشتمل على مواضيع رئيسية مثل (الطهارة، الصلاة، الصوم، الاعتكاف، الحج، الزكاة)، وكل موضوع من هذه المواضيع اشتمل على مواضيع متفرعة منه. ففي موضوع الطهارة، التي اصطلح عليه بكتاب الطهارة، فرّع مسائل خمساً، أطلق تسمية (فصل) على كلّ منها. كما فرّع في موضوع (الصلاة) أربعة عشر موضوعاً.

وقد أدخل الفقهاء المتأخرون قسماً آخر ضمن الرسالة العملية مكملاً لمباحث العبادات أسموه «كتاب المعاملات»، وهو يتضمّن الأحكام الشرعية العملية التي يُبتلى بها المكلف كأحكام البيع والشراء، والهبة، والوقف وغير ذلك.

الذريعة إلى أصول الشريعة

أمّا جهود المرتضى في المجال العلمي فإنَّ ذلك يتمثل بشكل واضح في مجال علم أصول الفقه فقد كتب كتاب «الذريعة إلى أصول الشريعة» الذي يُعدُّ أول كتاب شيعيّ تناول مباحث أصول الفقه بشكل مستوعب، وقد أصبحَ

(١) رسائل الشريف المرتضى، ج٣، ص٩ ـ ٢٢.

(٢) يُراجع: الطوسي، تمهيد الأصول في علم الكلام (شرح على القسم النظري من رسالة جمل العلم والعمل للمرتضى)، تحقيق د. عبد المحسن مشكاة.

مصدراً من أهم المصادر في هذا العلم، وبقي مداراً للدراسة حتى زمان المحقق الحلّي (ت: ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م).

وترجع أهمية «الذريعة» إلى أنَّه فصَّل مباحث علم أصول الفقه بحيث استطاع أنْ ينهضَ بهذا العلم إلى مستوى جديد لم يكن قد وصلَ إليه من قبل.

كما أنَّه أول كتاب أصوليّ حاول أنْ يفصل بين مسائل أصول الفقه ومسائل أصول الدين مما لم يعهد ذلك. فقد إعتاد المؤلفون الخلط في مسائل هذا العلم بمسائل أخرى لا تمتُّ إليه بصلة.

وقد أشار المرتضى إلى ذلك في مقدمة كتابه الذريعة حيث قال: «وجدتُ بعض مَنْ أفردَ في أصول الفقه كتاباً، وإنْ كان قد أصابَ في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه، فقد شردَ من قانون أصول الفقه وأسلوبها وتعدّاها للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه»[(١)].

ويبدو أنَّ بحوث الأصول حتى حين وصلتْ إلى مستوى يؤهلُها للاستقلال بقيتْ تتذبذب بين علم الفقه وعلم أصول الدين، حتى أنّها كانت أحياناً تختلط ببحوث في أصول الدين والكلام[(٢)].

وبالرغم من المساعي التي بذلها المرتضى في فصل علم الأصول عن مسائل أصول العقائد فإنّه لم يستطعْ أنْ يخلّص علم الأصول نهائياً من المسائل الكلامية؛ فنرى في كتاب (الذريعة) بعض الأمثلة:

١ ـ في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله، والنبيّ، والأئمة.

٢ ـ في صفة العلم الواقع عند الأخبار.

٣ ـ في أنّه هل كان النبيُّ متعبداً بشرائع مَنْ تقدّمه من الأنبياء[(٣)].

---

(١) المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ص٢.

(٢) الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٤٨.

(٣) الذريعة، ج٢، ص٤٧٢، ٥٩٥.

٤ ـ في أنّه لا يجوز أنْ يُفوض الله تعالى إلى النبيّ أو إلى العالم أنْ يحكم في الشرعيات بما شاء إذا علم أنّه لا يختار إلاّ الصواب[١].

إلى غير ذلك من المسائل الأخرى[٢].

ويشتمل كتاب الذريعة على خمسة عشر باباً، كلّ باب يحتوي على عدّة فصول، ومن أهم المباحث التي تناولها: الخطاب، الأمر والنهي[٣]، العموم والخصوص، المُجمل والمُبَيَّن، النسخ، الاجماع، القياس، الاجتهاد والتقليد، الحظر والاباحة، الاستصحاب، وغيرها.

وقد اعتبر المرتضى كتابه مُجدداً، ومتفرّداً بين مصنّفات الإمامية، وقد كتبَ في مقدمتهِ: «إذا أعانَ الله عليٰ إتمام هذا الكتاب وإبرامه كان بغير نظير من الكتب المُصنفة في هذا الباب»[٤].

وقال: «تحقق استبداد هذا الكتاب بطُرق مُجدَّدَة لا استعانة عليها بشيء من كتب القوم المُصنفة في هذا الباب وقد سميتُه بالذريعة إلى أصول الشريعة لأنَّه سببٌ ووصلةٌ إلى علم هذه الأصول، وهذه اللفظة في اللغة العربية وما تتصرفُ إليه تُفيدُ هذا المعنى لأنَّهم يُسمّون الحبل الذي يُحتَبلُ به الصائد الصيدَ ذريعةً»[٥].

من هنا كان المرتضى على ثقة من أنّه سيقدّم فكراً أصولياً جديداً من خلال كتابه «الذريعة». والسبب في ذلك أنَّ منهج البحث الأصولي كان متضحاً له من خلال بحوث كتبها في علم الأصول قبل (الذريعة). لذا نزّه

---

(١) الذريعة، ج٢، ص٦٥٧ ـ ٦٦٩.

(٢) گرجي، نظرة في تطور علم الأصول، ص٢٦١.

(٣) يُلاحظ أنَّ المرتضى أفردَ لمبحث (الأمر) باباً مستقلاً، ولمبحث (النهي) باباً آخر.

(٤) الذريعة، ج١، ص٥.

(٥) الذريعة، ج١، ص٦ ـ ٧.

بحثه عن المسائل التي لا تتعلق بالأصول من جهة، أو المسائل التي لم يُعير لها اهتماماً لعدم أهميتها كما ذكر ذلك بقوله: «لعلَّ القليل التافه من مسائل أصول الفقه، مما لم أُمِللْ فيه مسألة مُفردة مستوفاة مستقلّة مستقصاة لاسيّما مسائله المهمات الكبار. فأما الكلام في الاجماع فهو في الكتاب (الشافي)، و(الذخيرة) مستوفى. وكذلك الكلام في الأخبار، والكلام في القياس والاجتهاد بسطناه وشرحناه في جواب (مسائل أهل الموصل الأولى)[1].

وعندما نلاحظ كتاب (العُدّة) لتلميذه الطوسي نجد في مقدمته نصّاً تأريخياً مهماً يُشيرُ إلى أنَّ الطوسي كتبَ (العُدّة) قبل أنْ يكتب المرتضى كتاب (الذريعة)، فقد قال في مقدمته «سألتم إملاء مختصرٍ من أصول الفقه يُحيطُ بجميع أبوابه على سبيل الإيجاز والاختصار على ما تقتضيه مذاهبُنا، وتوجيه أصولنا؛ فإنَّ مَنْ صنّف في هذا الباب سلك كلُّ قوم منهم المسلك الذي اقتضته أصولهم، ولم يعهد من أصحابنا لأحدٍ في هذا المعنى إلاّ ما ذكره شيخُنا أبو عبد الله (رحمه الله)[2] في المختصر الذي له في أصول الفقه، ولم يستقصه، وشذَّ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها وتحريرات غير ما حرّرها. وأنَّ سيدنا الأجل المرتضى ـ أدامَ الله علوه ـ وإنْ كثر في أماليه، ومما يُقرأ عليه شرح ذلك فلم يُصنف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه، ويجعل ظهراً يستند إليه»[3].

وبمقتضى هذا النص يكون كتاب (العُدة) للطوسي أسبق تأليفاً من كتاب (الذريعة). ولكنْ المُلاحظ أنَّ هناك جملة من المقولات التي تأثر بها الطوسي، ونقلها عن أستاذه المرتضى في كتابه هذا، كما تنبّه الدكتور گرجي إلى ذلك في دراسته على (الذريعة)[4]، حيث اقتبسَ الطوسي جملة من

---

(١) الذريعة، ص٤.

(٢) هو الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣هـ.

(٣) الطوسي، العُدّة، (بومباي، ١٣١٢هـ)، ص٢.

(٤) مقدمة الدكتور گرجي على (الذريعة)، ص٢٨.

المباحث المفصّلة مع تصريحه بهذا الاقتباس والنقل.

ومن خلال النص أيضاً أنَّ الطوسي (دعا لاستاذه بالبقاء) مما يدل على أنّه بدأ بكتابة (العُدّة) في حياة أستاذه، لذا لم يَعرفْ شيئاً عن هذا الكتاب، إذْ نفى وجود كتاب له في علم الأصول الأمر الذي دعا إلى الاستظهار أنَّ «الطوسي بدأ بكتابه قبلَ أنْ يكتب المرتضى الذريعة، أو أنْ الذريعة كانت مؤلفة فعلاً، ولكنّها لم يُعلنْ عنها، ولم يطّلع عليها الطوسي حين بدأ تصنيفه للكتاب»[1].

ويمكن الجمع بين الرأيين على نحو أنَّ الطوسي كتب مقدمة (العُدّة) دونَ أنْ يتُمَّ مباحثه قبل تأليف (الذريعة)، وكان معتمداً على المسائل الأصولية التي كتبها المرتضى قبل كتاب (الذريعة)، لذا بدأتْ مقدمتُه وكأنَّ الكتاب مُصنَّف في حياة أستاذه المرتضى جرياً على عادة الكُتّاب القُدامى من وضعهم مقدمات كتبهم قبل إتمامها، كما حصل ذلك للمرتضى في (الذريعة) حيث يبدو من مقدمته أنّه كتبها قبل أنْ يدخل في تفاصيل مباحث علم الأصول كما قال هو: «فهذا الكتاب إذا أعان الله تعالى على إتمامه وإبرامه، كانَ بغير نظير»[2].

كذلك عندما أحال بحث (الاجماع) إلى كتاب الشافي، والذخيرة وبحث القياس والاجتهاد إلى جواب (مسائل أهل الموصل الأولى) فإنَّ ذلك يُوهمُ أنَّ المرتضى لم يبحثها في «الذريعة». وهذا لم يحصل فقد بسط القول في هذه المواضيع بكتاب (الذريعة)، كما يتضح ذلك جليّاً من خلال صفحات الكتاب[3].

---

(١) الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٥٨.

(٢) الذريعة، ص٥.

(٣) انظر: بحث (القياس) الذريعة، ج٢، ص٦٦٩ ـ ٧٩١. وحول (الاجماع) تُلاحظ الذريعة، ص٦٠٢ ـ ٦٥٦.

ويعزز ما ذهبنا إليه أنَّ الطوسي كما يُرى من كتابه (العُدّة) ذكر المرتضى في مواطن عديدة، ونقلَ عنه جملة آراء ومباحث أصولية فكان عندما يذكر استاذه المرتضى، أو ينقل رأياً له يردفُ اسمه بالدعاء بقوله «أدام الله علوه»، مما يدلُ على أنَّه كتب هذه الصفحات في حياته. وهذا ما نجدُهُ في الربع الأول من الكتاب.

أمّا بقية الموارد فقد كان يذكر أستاذه، ويترحّم عليه بقوله «قدَّس الله روحه» أو بقوله: «رحمه الله»، كما حصل ذلك فيما بعد الربع الأول، الأمر الذي يدل على أنَّ الكتاب لم يُؤلف في حياة أستاذه، بل بدأ به الطوسي، وكتبَ شيئاً منه، ثم عَنَّ له تركُهُ، وإكمالُهُ بعد حين.

كما أنّه في نقوله عن المرتضى إعتمدَ كتابَهُ (الذخيرة)، كما أشارَ إلى ذلك: «فأمّا الأخبار التي يُعلمُ مخبرها استدلالاً فقد ذكر سيدنا المرتضى (أدام الله علوه) جملة وجيزة في كتابه (الذخيرة) أنا أذكرُها بألفاظه في هذا الباب»[1].

وقد لاحظ الصدر من خلال دراسته لفكرة العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي، أنَّ هناك تصورات دقيقة نسبيّاً ومحددة عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط من خلال كتاب (الذريعة) عندما ناقش المرتضى الخلط بين مسائل أصول الفقه، وأصول الدين (علم الكلام)، حيث كتبَ المرتضى في مقدمتهِ: «إعلمْ إنَّ الكلام في أصول الفقه إنّما هو على الحقيقة كلام في أدّلة الفقه، ولا يلام على ما ذكرناه أنْ تكون الأدلة والطرق إلى أحكام وفروع الفقه الموجودة في كتب الفقهاء أصولاً، لأنَّ الكلام في أصول الفقه إنّما هو كلام في كيفيّة دلالة ما يدل من هذه الأصول على الأحكام على طريق الملة دون التفصيل، وأدلّة الفقهاء إنَّما هي على نفس

(١) العُدّة، ص٣١.

المسائل والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل»[١].

وهذا النص في مصدر من أقدم المصادر الأصولية في التراث الشيعي يحملُ بوضوح فكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، ويسمّيها أدلة الفقه على الاجمال، ويُميّز بين البحث الأصولي والفقهي على أساس التمييز بين الأدلة الاجمالية، والأدلة التفصيليّة، أي بين العناصر المشتركة، والعناصر الخاصة في تعبيرنا، وهذا يعني أنَّ فكرة العناصر المشتركة كانتْ مختمرة وقتئذٍ إلى درجة كبيرة. والفكرة ذاتُها نجدها بعد ذلك عند الشيخ الطوسي، وإبن زُهرة، والمحقق الحلّي، وغيرهم؛ فإنهم جميعاً عرّفوا علم الأصول بأنّه: «علم أدلة الفقه على وجه الاجمال»، وحاولوا التعبير بذلك عن فكرة العناصر المشتركة[٢].

كتاب الانتصار: مدخل إلى منهجية الفقه المقارن

ركَّز المرتضى في تأليفاته على «الفقه المقارن»، وكتب كتاباً سمّاه «الانتصار» وهو من الجهود المبكرة التي أعتنت بالدراسات المقارنة والموازنة بين الآراء الفقهية التي ذهبَ إليها الفقهاء الإسلاميون من مختلف المذاهب والاتجاهات.

وقد سبقه إلى ذلك المفيد الذي كتب في هذا الموضوع كتاباً سمّاه «الأعلام فيما اتفقتْ عليه الامامية من الأحكام» قارن فيه آراء الامامية بمَنْ خالفهم من فقهاء المذاهب الأخرى، وهذا الكتاب حسبما ذكره مترجموه[٣] ألّفه باقتراح المرتضى نفسه، وقد شملَ تمام أبواب الفقه.

إلاَّ أنَّ هذا الكتاب ـ على ما يبدو ـ أصابَه ما أصاب بقية مؤلفات المفيد

---

(١) الذريعة، ص٦.

(٢) المعالم الجديدة، ص٥٠.

(٣) مقدمة الخرسان على كتاب «تهذيب الأحكام» للطوسي، ج١، ص٢٢.

من الضياع بيدَ أنَّ كتاب «الانتصار»[1] الذي ألّفه المرتضى يُعدُّ أولَ جُهد في هذا المجال يعتنى بالمقارنة.

ويبدو من مقدمة «الانتصار» أنَّ المرتضى أرادَ أنْ يُدافعَ عن الفقه الشيعي وأنْ يردَّ الشبهة القائلة أنَّ الإمامية انفردوا بمسائل أفتوا بها لم يكن فيها موافقٌ لهم من بقية فقهاء المذاهب الإسلامية مما يُسهمُ في عزل فقههم عن بقية المذاهب الأخرى[2].

لذا عمدَ المرتضى إلى بيان المسائل التي انفردَ بها الإمامية، أو المسائل المظنون إنفراد الإمامية بها بذكر المسألة أولاً، ولا يكتفي بسوق الدليل أو إطلاق الحكم، بل يعمد إلى عرض آراء فقهاء المذاهب، وموازنتها.

أمّا منهجُهُ في تأليف «الانتصار» فإنّه يذكر أسماء المصادر التي يعتمدها ويُحيلُ إليها، ومن تلك المصادر كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني الحنفي، وأحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصّاص (ت: ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م)، وكتاب اختلاف الفقهاء لأبي جعفر الطحاوي (ت: ٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، وغيرها.

كما أنّه استقرء هذه المسائل في جميع مباحث أبواب الفقه إبتداءاً من العبادات، والمعاملات، والعقود، وانتهاءاً بالايقاعات والحدود والديات والمواريث.

والذي يظهر أنَّ جهود المرتضى في مجال دراسة الفقه المقارن تركزت على أمور:ـ

١ ـ أرادَ تقريب شقة الخلاف في المسائل الفقهية التي تنامت في ذلك

---

(١) طبع باسم «الانتصار». وقد ذكره المرتضى في بعض مؤلفاته الأخرى باسم «نصرة ما انفردتْ به الامامية في المسائل الفقهية». تُراجع: رسائل الشريف المرتضى، ج٣ (قم، ١٩٨٥م)، ص٣١٣.

(٢) مقدمة الخرسان على الانتصار، ص٤٢.

العصر باختلاف وجهات نظر فقهاء المذاهب، وذلك بحصر آرائهم في كلّ مسألة من المسائل الفقهية ومقارنتها. وهو بذلك فتحَ أبواباً جديدة لعملية التلاقح الفكري التي لم تكن معهودة آنذاك، وأوصدَ أبواب النزاعات التي لم تُبتنَ على أصول البحث العلمي الجاد.

٢ ـ حاولَ محاولة جادة أنْ ينقلَ واقع الفقه الإسلامي من طرق استنباطه الساذجة إلى واقع لم يكن متعارفاً، وذلك بتقييم وجهات النظر على أساس موضوعي بأدلة وحجج وبراهين كما قال في مقدمته: «ومما يجب تقديمُهُ أنَّ الشفاعة إنّما تجب في المذهب الذي لا دليل عليه يعضدُهُ، ولا حجة لقائله فيه، وإنّما يُسألُ الذاهب إلى مذهبه عن دلالتهِ على صحته وحجته القائدَة له إليه»[١]، وهو بذلك أرادَ إظهار مقدرته العلمية، وطريقتهِ في المحاججة وسوق الأدلة.

أخبار الآحاد عند المرتضى

سعى المرتضى إلى تطوير الفقه، واخضاعه للقواعد الأصولية في طريق الاستنباط. وقد كان قبله غير مرتكز على أسس الاستدلال مختصّاً في إطار علم الحديث.

وقد ذهب إلى عدم صحة العمل بأخبار الآحاد، وكتب في ذلك أكثر من رسالة يُقيم الأدلة على ما يذهب إليه، لذا كان كثير العمل بالقواعد الأصولية التي لا بدَّ من الأخذ بها في الكشف عن المسائل الفقهية.

ولم تكن هذه الطريقة متبعة قبله لذا اعتُبرتْ خروجاً على العُرف الشيعي العام في طريقة عملية الاستنباط، إلاّ أنّها أصبحتْ متعارفة على يد الشيخ الطوسي الذي طوّر الفقه بشكل أكبر، وركّز على القواعد الأصولية[٢].

---

(١) الإنتصار، ص٢.

(٢) مقدمة أحمد الحسيني على كتاب رسائل المرتضى، ج١، (طهران، ١٩٨٥م)، ص١١.

انَّ سدّ باب العمل بأخبار الآحاد قاده إلى استنباط الشريعة من الكتاب والأخبار المتواترة المحفوفة بقرائن العلم، الأمر الذي يدل على اطلاع وإحاطة بالأحاديث والتفسير، وكيفية إستخراج المسائل من الكتاب[1].

وقد عابَ عليه مسلكه العقلي الأخباريون من الشيعة فوصفه البحراني بعد أنْ أثنى عليه، بقوله: «كان مجتهداً صِرفاً، وأصولياً بحتاً، قليل التعلّق في الاستدلال بالأخبار، وإنّما يتعلق بالأدلة العقلية بناءاً على ما اشتهرَ نقلُه عنه من حكمه بأنَّ هذه الأخبار أخبار آحاد لا تُوجبُ علماً ولا عملاً»[2].

وتظهر من هنا مسألتان؛ الأولى: إعتمادُهُ على الدليل العقلي في استنباط الأحكام. والثانية: عدم إقراره بحجيَّة أخبار الآحاد. وبالرغم من اعتماده على الدليل العقلي إلاّ أنّه لم يذكره في مؤلفاته الأصولية من الأدلة.

وقد استظهر الشيخ محمد رضا المظفر أنَّ أول مَنْ صرّح من الأصوليين بالدليل العقلي ابن ادريس الحلّي فضلاً عمّا كتبه المفيد في رسالته الأصولية التي لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، وإنّما ذكر أنَّ أصول الأحكام ثلاثة: الكتاب، والسُّنة النبوية، وأقوال الأئمة. ثم ذكرَ أنَّ الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: العقل، اللسان، الأخبار. وقالَ عن العقل: «هو سبيل إلى معرفة حجيّة القرآن، ودلائل الأخبار»[3].

أمّا ما يخصُّ (أخبار الآحاد) التي ذهب المرتضى إلى عدم صحة العمل بها فيجدر أنْ نبيّن شيئاً عن الخبر أولاً؛ فقد قُسّم الخبر إلى خبر متواتر، وإلى خبر واحد، والمتواتر هو «خبر جماعة بلغوا من الكثرة والتباعد فيما بينهم حدّاً يمتنع معه عادةً توافقهم على الكذب»[4].

---

(١) الخونساري، محمد باقر، روضات الجنّات، ج٤ (قم، ١٣٩١هـ)، ص٣٠٠.

(٢) لؤلؤة البحرين، ص٣١٩.

(٣) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج٢، (بيروت، ١٩٨٤م)، ص٥٦؛ ومختصر التذكرة بأصول الفقه للمفيد، كنز الفوائد، ج٢، ص١٥.

(٤) مغنية، محمد جواد، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، (بيروت، ١٩٨٠م)، ص٢٣٣.

ومن شأن الخبر المتواتر أنْ يحصل منه العلم بالصدق أو ركون النفس واطمئنانها، على الأقل. ولا يُشترط لقبول الخبر المتواتر كون المخبرين ثقاة أو عدول، وإنّما الملاك ما ذكرناه من استحالة تواطئهم على الكذب.

أمّا خبر الواحد «وهو ما لا يبلغ حدَّ التواتر من الأخبار» فانّه يُفيدُ علماً، وإنْ كانَ المخبر شخصاً واحداً، وذلك فيما إذا احتفَّ خبرُهُ بقرائن تُوجبُ العلم بصدقهِ وهو ما يطلقُ عليه بـ«الخبر المحفوف بالقرائن القطعية». وليس البحث فيه، لأنّه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى.

وإنّما اخبار الآحاد التي أنكرها المرتضى هي تلك الأخبار التي لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، وانْ احتفَّ بالقرائن الموجبة للأطمئنان إليه دون مرتبة العلم(١). بمعنى آخر إذا كان المُخبرُ غير ثقةٍ لم يُؤخذ بخبرهِ، وإنْ كانَ ثقة عادلاً وقع الخلاف في حجيتهِ وشروط حجيته. فالمناقشة هنا تدور حول الاجابة عن هذا السؤال: هل نستطيع أنْ نستنبط حكماً شرعياً مستندُهُ خبر واحد لعادل أم لا؟!

والخلاف عند الإمامية يرجع في قيام الدليل القطعي على حُجيّة خبر الواحد، وعدم قيامه، وإلاّ فمن المتفق عليه عندهم أنَّ خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي أو النوعي لا عبرة به لأنَّ الظنَّ في نفسه ليس حُجّة عندهم قطعاً، فالشأن كلّ الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي، ومدى دلالته(٢).

فعندما أنكر المرتضى، ومَنْ إتّبعه حُجّية خبر الواحد فانّما أنكرَ وجود هذا الدليل القطعي. أمّا مَنْ يقول بحُجيّتهِ كتلميذه الطوسي، وغيره من الفقهاء فإنّه يرى وجود الدليل القاطع.

قال الطوسي: «مَنْ عمل بخبر الواحد فإنّما يعمل به إذا دلَّ دليل على

---

(١) المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٦٣.

(٢) المظفر، ص٦٤.

وجوب العمل به إمّا من الكتاب أو السُّنة أو الاجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم»[1].

وقال المرتضى: «لا بدَّ في الأحكام الشرعية من طريق يُوصل إلى العلم. وكذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأنّها لا تُوجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أنْ يكون العمل تابعاً للعلم، لأنَّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقهِ، ومَنْ ظننتَ صدقَهُ يجوز أنْ يكون كاذباً»[2].

وقوله أيضاً: «العقل لا يمنع من العبادة بالقياس، والعمل بخبر الواحد ولو تعبَّد الله تعالى بذلك لساغ، ولدخل في باب الصحة؛ لأنَّ عبادته بذلك تُوجبُ العلم الذي لا بدَّ أنْ يكون العمل تابعاً له».

وعلى هذا يتضحُ أنَّ خبر الواحد لو خُلّي ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه لأنّه لا يفيدُ إلاّ الظن الذي لا يُغني من الحقّ شيئاً، وإنّما موضوع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته.

وعلى هذا وقع الخلاف في ذلك على أقوال: فمنهم مَنْ أنكر حجيته مطلقاً. وقد حُكي هذا القول عن المرتضى كما بينّا، والقاضي، وابن زُهرة، والطبرسي، وابن إدريس. وادّعوا في ذلك الاجماع. لكنَّ هذا القول منقطع الآخر فإنّه لم يُعرف موافقٌ لهم بعد عصر إبن إدريس حتى يومنا هذا.

ومنهم مَنْ قال: «إنَّ الأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة لاسيَّما الكتب الأربعة، مقطوعة الصدق». وهذا ما يُنسب إلى جماعة من متأخري الأخباريين[3].

---

(١) العُدّة، ج١، ص٤٤.

(٢) المظفر، ص٦٤.

(٣) أيضاً، ج٢، ص٦٤ ـ ٦٥.

وقد بنى المرتضى حكمه على عدم حُجيّة خبر الواحد على الأصل المُسلّم عنده، وهو «الشك في حُجيّة شيء يساوي القطع بعدمه». وقد استدلّ بوجوه منها :ـ

١ ـ دعوى الاجماع على عدم حُجيّة الخبر.

٢ ـ الروايات الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب والسُّنة، والخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، أو سنّة نبيه. وهذه الروايات كثيرة متواترة إجماعاً.

٣ ـ الآيات القرآنية الناهية عن العمل بغير العلم كالآية القائلة «ولا تقف ما ليس لك به علم»، والآية القائلة «إن الظن لا يغني من الحق شيئاً».

وقد نُوقشتْ هذه الاستدلالات بمناقشات مطولة في أغلب الكتب الأصولية، وقلّما نجد كتاباً في علم الأصول لم يتعرّضْ لأدلة المثبتين والنافين مع تفصيلاتها ومناقشاتها[١].

والجدير ذكره هنا هو ما ذكره المرتضى من إجماع الطائفة على عدم العمل بأخبار الآحاد، بل ادعاؤهُ «أنّه واضحٌ بمرتبةٍ بحيث يُعدُّ من ضروريات المذهب كحرمة العمل بالقياس عندهم».

وقد رُدَّ: بأنَّ العمل كان مستقراً على التعبد بأخبار الثقات والعمل بها، كما أنّه مُعَارضٌ بما ينقلُهُ الطوسي من الاجماع على الحُجيَّة بل وكلّ ما يدلُّ على الحُجيَّة من أخبار الآحاد، والأدلة القطعية[٢].

ومما يبعث الاستغراب وقوع مثل هذا التدافع بين ما ينقلُهُ المرتضى،

---

(١) يُراجع: الصدر، محمد باقر، مباحث في علم الأصول، ج٤ (قم، ١٩٨٦م) (مباحث الحُجج والأصول العملية)، للسيد محمود الهاشمي، ص٣٢٧ ـ ٤٢٣. وكذلك: مغنية، علم أصول الفقه، ص٢٣٤، والمظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٦٥ ـ ٨٤.
(٢) الصدر، مباحث في علم الأصول، ج٤، ص٣٤٣.

وبين ما ينقلُهُ الطوسي عن إجماع الامامية مع أنَّهما متعاصران[١].

وقد عُللَ ذلك بوجوه ليس لنا طائل في ذكرها، ويمكن مراجعتها في مضانها[٢].

ومما يُستحسنُ ذكرهُ أنَّ بعض المحققين[٣] حاول أنْ يبرّرَ الفكرة القائلة بأنَّ أخبار الآحاد لا يمكن الاستدلال بها في الأصول ـ إلى الرواسب الفكرية التي يرجع تأريخها إلى عهد الخلط بين علم الأصول وبين علم الكلام بالرغم من تمكن علم الأصول من الحصول على الاستقلال الكامل عن علم الكلام (علم أصول الدين). ففي علم الكلام قرّر العلماء أنَّ أصول الدين تحتاج إلى دليل قطعي، فلا يمكن أنْ نثبت صفات الله والمعاد ـ مثلاً ـ بأخبار الآحاد. وقد أدّى الخلط بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه واشتراكهما في كلمة (الأصول) إلى تعميم تلك الفكرة إلى أصول الفقه. ولهذا نرى الكتب الأصولية بقيت إلى زمان المحقق الحلّي في القرن السابع تعترض على إثبات العناصر المشتركة في عملية الاستنباط بخبر الواحد.

شيخ الطائفة الطوسي: ومنهج التوازن العلمي

لم تكن الرئاسة الدينية قد تضعضعتْ بعد وفاة المرتضى بفضل استمرارها على يد تلميذه أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي. ولم يكن اسم الطوسي قد ظهر فجأةً في سماء الشُهرة، وإنَّما كان ظهورُه ممتداً إلى أيام هجرته من مسقط رأسه (طوس) إلى مدينة بغداد سنة ٤٠٨هـ/ ١٠١٧م.

إنَّ هجرة الطوسي إلى بغداد، ربّما كانت خاضعة للضغوط التي مارسها السلطان محمود الغزنوي في خراسان ضد خصومه من المعتزلة، والاسماعيلية، والإمامية، والفلاسفة، وكلّ مَنْ يتصل بالمنحى العقلي بصلة.

---

(١) المظفر، ج٢، ص٧٧.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول، ج٤، ص٣٤٣. المظفر، ج٢، ص٧٧.

(٣) الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٤٩.

وكان هذا العداء مُنصبّاً على (القرامطة) الذين قويت شوكتُهم، واتسعَ نفوذهم، كما تقرّر المنقولات ذلك[1].

ومهما يكن من أمر فإنَّ الطوسي اختار مدينة بغداد، باعتبارها حاضرةً قوي فيها التشيّع، ولوجود حركة علميّة متنامية. وقد لازم المفيد أربع سنوات[2]، وكتبَ في ذلك العهد شرحاً على كتابه (المُقنعة)، وهو من الكتب التي اعتمدت على الافتاء بمتون الروايات مع حذف إسنادها، معتمداً طريقة المُحدّثين في تأليفه، حتى أصبحَ هذا الشرح أحد الكتب الأربعة المُعتمدة في الحديث عند الإمامية.

ومما يُميّز الطوسي أنّه استطاع أنْ يبلّورَ مناهج العلم، ويُرسي قواعدها، وهو بذلك نقّح كثيراً من آراء السابقين. وبلغت المدرسة العلمية في عهدهِ مرحلةً من النضج والتكامل، كما بقيتْ آراؤه مسيطرةً على الجو العلمي عند الإمامية ردحاً طويلاً من الزمن. كما سعى بمؤلفاته إلى وضع أُسس في التفسير، والرجال، والحديث، والفقه، والأصول، والفقه المقارن، لذلك لُقّبَ «بشيخ الطائفة»، وهو لقبٌ إذا أُطلقَ لم يتعين أحدٌ سواه، لذا اعتبرَ «أكبر رجل في علوم الدين أو المؤسس لطريقة الاجتهاد المُطلق في الفقه وأصوله»[3]، ووصفته المعاجم الرجالية بأنّه «شيخ الطائفة على الإطلاق ورئيسها، صنّف في جميع علوم الإسلام، وكُلُّ مَنْ تأخّر عنه من الفقهاء والأعيان تفقّه على كتبِهِ، واستفادَ منه»[4]، وكان مع علمه بفقه الإمامية على علم بفقه السُّنة، وله دراسات مقارنة[5].

---

(١) ابن العماد، شذرات الذهب، ج٣، ص١٠٤. وكذلك: اليافعي، مرآة الجنان، ج٣، ص٢٢.

(٢) الخونساري، روضات الجنات، ص٢١٩.

(٣) مقدمة السيد محمد صادق بحر العلوم على كتاب الفهرست للطوسي، (بيروت، ١٩٨٣م)، ص٥.

(٤) رجال بحر العلوم، ص٥٧.

(٥) أبو زهرة، الإمام الصادق، ص٢٦٠.

ونظراً للنفوذ الشيعي الذي يُمثّل الطوسي إحدى واجهاته فقد خصّصَ له الخليفة العباسي القائم بأمر الله (ت: ٤٦٧هـ/ ١٠٧٥) كرسيَّ الكلام، وهو من المناصب الرسميّة التي لا يحظى بها إلاّ مَنْ عُرف بالمقام العلمي[١]، كما أنَّ هذا المنصب لا يتأتى لكل أحد من الناس خصوصاً أنَّ الطوسي كانَ فارسيَّ الأصل، وليس عربيّاً، كما أنّه كان إماميَّ المذهب لا سُنياً[٢]، مما وفرَّ له صِلاةً ضخمة ليست منحصرةً بمحيطه فحسب، وإنما كانت خارج هذا المحيط أيضاً. فكانت الاستفتاءات الدينية تنهال عليه من الأقطار المختلفة مما يُعزز شهرته، ومكانته بشكل عام. ولم يقتصر نشاطه على الوجود الشيعي وحده بل تعدّى ذلك إلى محاولة إحكام قبضة التدريس بما تقرر في مدارس المذاهب الإسلامية الأخرى، فقد ضمَّ محفل درسه طائفة كبيرة من علماء سائر المذاهب السُّنية، وأُحصي له ثلاثمائة مجتهد فقط من أتباعه في المذهب[٣].

❊ ❊ ❊

ومما نذهب إليه إبطال نسبة تخصيص الخليفة القائم بأمر الله كرسيّ الكلام له، الذي يوحي بالمناصب المعنوية. وبالرغم من كلّ ما تُوحي إليه العبارة من مكانة فائقة للشيخ الطوسي فإنَّ نسبة هذه المقولة للمؤرخين هي نسبة غير صحيحة. لأنَّ تاريخ الطوسي في بغداد هو غير التاريخ المبهم الذي صوّرته النصوص بها.

❊ ❊ ❊

كان الطوسي أول نشأته متأثراً بمسلك ٱلأخباريين، وقد مدحه بعض مشايخ الأخباريين المتأخرين عندما أصبح المنهج الاخباري إتجاهاً، واعتبروا

---

(١) مقدمة حسن السعيد على كتاب الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد للطوسي، (طهران، ١٩٨٠م)، ص٩.

(٢) مقدمة محمود شهابي على مسائل هامة من كتاب الخلاف، (طهران، ١٩٦٥م).

(٣) مقدمة حسن السعيد، ص٩.

الطريقة التي إعتمدها في تأليفه «هي الطريقة المحمودة»، وعابوا عليه مسلكه الاجتهادي الذي طوّره في مؤلفاته الأخرى[١].

ومن نتاج هذه المرحلة مضافاً إلىٰ كتابيه «التهذيب»، و«الاستبصار» كتاب «النهاية» الذي تسالم الامامية على دراسته زمناً طويلاً حتى عصر المحقّق الحلّي. ويظهر من كتابه هذا أنّه سلك المسلك الأخباري الصرف بذكر ألفاظ الحديث بدلاً عن الفُتيا، الأمر الذي جعل ابن ادريس (ت: ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م) يتشدّد في اعتبار كتاب النهاية «كتاب رواية لا كتاب فتوى ودراية»[٢].

وإذا عرفنا أنَّ الطوسي كان قد هاجرَ إلى بغداد سنة ٤٠٨هـ/ ١٠١٧م، وهو ابن ثلاثة وعشرين عاماً[٣]، علمنا أنّه كتبَ «البواكير» الأولى من مؤلفاته في مثل هذه السنّ حتى وفاة شيخه المفيد عام ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م.

وتجدرُ الإشارة إلى أنَّ طريقة التأليف السائدة في القرون الثلاثة الأولى كانت مقصورة على نقل الروايات، والافتاء في المسائل بمتون الروايات. وكان الراوي يتعمد إلى روايته في النقل عن الأئمة و«الفتوى تكون ـ حينئذٍ ـ بنقل الرواية بعد إعمال النظر، ومراعاة ضوابط الفُتيا»[٤].

المسائل المتلقاة

سبقَ القول أنَّ المفيد كتبَ (المقنعة) معتمداً على الافتاء بمتون الروايات مع حذف إسنادها، وهي طريقة لم تكن متعارفة في مجال الفقه إلاَّ على يد الشيخ علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٢٩هـ/

(١) البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٩٧.
(٢) الطهراني، النابس في أعلام القرن الخامس، ص١٦٢. والبحراني، ص٢٩٧.
(٣) ابن داود، الرجال، ص٣٠٦.
(٤) سبحاني، جعفر، تطور الفقه عند الشيعة (مقالة)، مجلة تراثنا، العدد (٢)، ص٢٩.

٩٤١م. فقد ألّف كتاب (الشرائع)، ونقل فيه متون ونصوص الروايات، وبثَّ ولده الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ/ ٩٩١م) هذا الكتاب في متون كتبه كالفقيه، والمقنع، والهداية. ولمّا كانت متون هذه الكتب، والمؤلفات مأخوذة من الروايات والأصول نفسها، وقعتْ متونها موضع القبول من قبل الفقهاء، فعاملوها معاملة الكتب الحديثية، وعوّلوا عليها عند إعوازهم إلى النصوص على اختلاف أذواقهم. وقد سمّى البروجردي (ت: ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م)، وهو من فقهاء الشيعة المتأخرين هذه الكتب بـ«المسائل المتلقاة»، وسمّاها آخرون بـ«الفقه المنصوص»[١].

ومع أنَّ هذا النمط من الفقه كان نمطاً جديداً، وثورةً على الطريقة القديمة السائدة طيلة قرون فإنّه لم يكن باستطاعته أنْ يسدَّ الفراغ ويضع حلولاً لمختلف المشكلات المتجددة، لأنَّ هناك حاجاتٍ وأحداثاً لم ترد بعينها في متون الروايات، وسنن النبيِّ، وإنْ أمكنَ استنباط أحكامها من العمومات، والاطلاقات، والأصول الواردة في الكتب، والسُّنة. فعند ذلك يجب أنْ تكون هناك ثورة جديدة، وقويّة تسدُّ هذا الفراغ، وتُغني من الرجوع إلى غير الكتاب والسُّنة، لذلك قام فقهاء الشيعة بالخروج عن حدود عبارات النصوص، والألفاظ الواردة في الكتاب والسُّنة، أو عرض المسائل على القواعد الكلية الواردة في هذين المصدرين مع التحفظ على الأصول المرضيّة عند أئمة الشيعة من نفي القياس، والاستحسان، ونفي الاعتماد على كلّ نظر ورأيٍ ليس له دليل في الكتاب والسُّنة.

وهذا الاتجاه الفقهي كان سائداً عند الفقهاء السنيين لكنَّه كان مبنيّاً على أسس أخرى كالعمل بالقياس، وغيره مما لم يرتضه أئمة الشيعة[٢].

نعود إلى القول أنَّ الطوسي أصبح في بغداد الشخصية الأولى التي

---

(١) سبحاني، ص٢٩.

(٢) سبحاني، ص٣٠.

استقطبت الشيعة من مختلف البلدان، وقد ظهر على يديه عصر جديد للعلم. من هنا فإنَّ بعض المحققين وهو الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر عندما قسَّم مراحل تطور العملية الاجتهادية اعتبرَ الطوسي فاتحة لعصر سمّاه (عصر العلم)؛ وسمّى المرحلة التي سبقته بـ(العصر التمهيدي)[1]، ويعني بها مرحلة وضع البذور الأساسية لعلم الأصول عند ابن أبي عقيل، وابن الجُنيد، والمفيد، والمرتضى. أمّا سبب تسمية هذه المرحلة بـ(عصر العلم) فقد نشأت من إنعكاس معالم الفكر الأصولي على مجالات البحث الفقهي، وهي المرحلة التي استطاع فيها الطوسي أنْ يضع مؤلفات على طريقة الاستنباط والتفريع بشكل يختلف عمّن تقدّمه.

وبالرغم من الصعوبات التي واجهها الطوسي في هذا المضمار من قبل الاخباريين أو المحدّثين لكنَّ منهجه العلمي كُتِبَ له النجاح بشكل كبير، واستمر على منواله مجتهدو الإمامية حتى العصر الحاضر.

تطبيق القواعد الأصولية على البحث الفقهي

عرفنا أنَّ بدايات الاجتهاد بعد عصر الأئمة كانت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي على يد الحسن ابن أبي عقيل العماني، وابن الجُنيد، ويُعبّر عنهما بالقديمين[2]، ثم تطوّر على يد المفيد والمرتضى. إلاّ أنّه شهد تأسيساً جديداً للاجتهاد المُطلق على يد الطوسي خصوصاً في مجال الاستنباط الفقهي، ومحاولته لتطبيق بحوث الأصول على مجالات الفقه. فقد استطاع الافادة من الجهود التي سبقته حيث جدَّ في تعميقها بشكل يتناسب وآراءه المستحدثة. ويُعدُّ كتابه «المبسوط» «محاولةً عظيمة في مقاييس التطور العلمي لنقل البحث الفقهي من نطاقه الضيق المحدود في أصول المسائل إلى

---

(١) الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٥٧.

(٢) روضات الجنات، ص٥٦١.

نطاق واسع يمارس الفقيه فيه التفريع، والتفصيل، والمقارنة بين الأحكام، وتطبيق القواعد العامة، وتتبع الأحكام على ضوء المعطيات المباشرة للنصوص»[1].

وقد تنبَّه الطوسي إلى أنَّ البحث الفقهي كان مقتصراً على استعراض المعطيات المباشرة للأحاديث والنصوص، وقد سمّاها «أصول المسائل»، وعلى ذلك فالبحث فيها لا مجال فيه للابداع في مثل هذه البحوث[2].

ويبدو من عبارة (المبسوط) أنَّ هناك معارضة واجهتْ مسلك المجتهدين. فقد ذكر أنَّه كان متشوقاً إلى عمل كتابه، إلاَّ أنَّه أشار إلى «قلّة الرغبة في علم يقوم على غير طريقة الخبر والرواية»[3]، وهو على ما يبدو كان يخشى الاتهام بالخروج على المألوف فحاول في مقدّمته أنْ يُفصحَ عن اهتمامه بالأخبار إهتماماً جديراً بالتقدير، ويُذكّر بما كتبه في كتاب (النهاية) حيث قال: «عملتُ على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرتُ جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل، وفرّقوه في كتبهم، ورتبتُه ترتيب الفقه، ولم أتعرّض للتفريع على المسائل، ولا لتعقيد الأبواب، بل أوردتُ جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك»[4].

كما أنّه أوضحَ أنَّ الكثير من الفقهاء لا يمكن أنْ يتحمّلوا شيئاً مخالفاً لطريقتهم حتى «أنَّ المسألة لو غُيّر لفظها، وعُبِّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم تعجّبوا منها، وقصر فهمهم عنها».

وقد أثنى جملةٌ من العلماء على المسلك العلمي الذي سلكه الطوسي في

---

(١) الصدر، المعالم، ص٦٠.

(٢) أيضاً، ص٦٠.

(٣) مقدمة المبسوط في فقه الإمامية للطوسي، صححه محمد تقي الكشفي، (طهران، ١٩٦٧م)، ص٢.

(٤) مقدمة المبسوط، ص٢.

كتابه (المبسوط)، ووصفوا هذا الكتاب بأنّه «كتاب عظيم النفع»[1]. وعدَّه المجلسي من مصادر كتابه «بحار الأنوار»[2]، كما اعتُبرَ من الكتب الأولوية في مضمار الفقه لم يسبقه أحد إلى مثلها في التفريع على الأصول الفقهية، وعلى غاية من الاستقصاء[3]. كما وصفه مؤلفُهُ بأنَّه مشتمل على ثمانين كتاباً، فيه فروع الفقه كلها، لم يُصَنّف مثله»[4]. وقد طبع في ثمان مجلدات بتصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي سنة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

واستظهر الامام السيد محمد باقر الصدر من خلال (المبسوط) و(العُدّة) حقيقتين مهمتين:

الأولى: إنَّ علم الأصول في الدور العلمي الذي سبق الطوسي كان يتناسب مع مستوى البحث الفقهي الذي كان مقتصراً على أصول المسائل، والمعطيات المباشرة للنصوص، ولم يكن بامكان علم الأصول أنْ ينمو نمواً كبيراً لأنَّ الحاجات المحدودة للبحث الفقهي لم تكن تساعد على ذلك، فكان من الطبيعي أنْ ينتظر علم الأصول نمو التفكير الفقهي واجتيازه تلك المراحل.

الثانية: إنَّ علم الأصول الذي يُمثّلهُ الطوسي في كتاب العُدَّة كان يسيرُ في خطٍ موازٍ للتطور الذي أُنجز في تلك الفترة على الصعيد الفقهي. وهذه الموازاة التاريخية تعزّز فكرة التفاعل بين الفكر الفقهي والفكر الأصولي، أي بين بحوث النظرية، وبحوث التطبيق الفقهي؛ فإنَّ الفقيه الذي يشتغل في حدود التعبير عن مدلول النص، ومعطاه المباشر بنفس عبارته أو بعبارة مرادفة، ويعيش قريباً من عصر صدوره من المعصوم لا يحسُّ بحاجة شديدة إلى قواعد، لكنَّه حين يدخل في مرحلة التفريع على النص، ودرس

---

(١) القمي، الكنى والألقاب، ج٢، ص٣٦٣.
(٢) بحار الأنوار، ج١، ص٥.
(٣) الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص٣٠٤.
(٤) الفهرست، ص١٨٩.

التفصيلات لاستخراج حكمها بطريقة ما من النص يجد نفسه بحاجة كبيرة ومتزايدة إلى العناصر والقواعد العامة، وتنفتح أمامه آفاق التفكير الأصولي[١].

واعتقد الإمام الصدر أنَّ الطوسي ألّف «المبسوط» أيام إقامته في النجف[٢]. وسبب هذا الاعتقاد راجع إلى عبارة ابن ادريس الذي وصف الكتاب بأنّه «آخر ما صنَّفه في الفقه بعد النهاية، والتهذيب، والاستبصار، والجمل والعقود ومسائل الخلاف»[٣]، لكنَّ الحقيقة تُشير إلى أنَّه كتبه أيام إقامتهِ في بغداد.

وقد لاحظ السيد حسن الحكيم أنَّ الطوسي تميَّزَ بقلّة نتاجه في الفترة التي عاشها في النجف، وأحصى في دراسته عن الطوسي خلال هجرته إلى النجف أنَّه لم يؤلف سوى كتابين هما (الأمالي) و(اختيار الرجال)، ولعلَّ هذا ناشى من قناعته بكفاية إنجازاته الفكرية في بغداد[٤].

أمّا الدوافع التي ساهمت في تأليف (المبسوط) فقد أوضحها الطوسي من خلال مقدّمته التي شرح فيها الدوافع التي دعته أنْ يكتب كتابه هذا، وتتلخص بما يلي:ـ

١ ـ اتهام الإثنى عشرية من قبل خصومهم بعدم القدرة على استنباط الأحكام الشرعية لنفيهم القياس والرأي في الاجتهاد.

٢ ـ محاولة كسر الجمود الذي سار عليه الفقهاء السابقين عليه، ونقل الفقه إلى مدار جديد، وهو بذلك أشار إلى ضرورة الجمع بين المدرستين الأخبارية والاجتهادية والاستفادة منهما كلّ في مجاله.

---

(١) المعالم الجديدة، ص٦١.

(٢) المعالم الجديدة، ص٦٣.

(٣) المعالم، ص٦٣.

(٤) الحكيم، حسن، الشيخ الطوسي، (النجف، ١٩٧٥م)، ص١٠٥.

٣ ـ تطوير الدراسات التي سبقته، وإفرادها بشكل مستوعب يُبرز أصالة الفقه الامامي وقوته، كما نصَّ على ذلك في وصف الكتاب: «لا نظيرَ له لا في كتب الأصحاب، ولا في كتب المخالفين، لأني إلى الآن ما عرفتُ لأحدٍ من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفياً مذهبنا، بل كتبهم، وإن كانت كثيرة فليس تشتمل عليهما كتاب واحد، وأمّا أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يُشار إليه، بل لهم مختصرات»(١).

ولا يُنكر أنَّ شيخ الطائفة استفاد من تأليف (المبسوط)، وكتبه الأخرى في مجال بحث الفقه المقارن، من الوضع الفكري السائد في عاصمة الخلافة العباسية. ويُعدُّ كتاب (الخلاف) سجلاًّ لم يحفظ آراء الإمامية فحسب، بل حفظ آراء بعض المذاهب البائدة كمذهب زُفر، والأوزاعي، والبصري، والسَّدي، والظاهري، أو المذاهب الباقية كالمذاهب الأربعة(٢). وقد ذكر المسائل المختلفة فيها، وقرنها بالأدلة، واختار منها ما وصل إليه استنباطه، ورأيُهُ، فقد كان في عمله «مجتهداً مطلقاً لا يأبه إلاً بما قادَهُ إليه الدليل، واقتضاهُ البرهان»(٣).

وقد ميَّز الشهابي في مقدّمته على «مسائل هامة من كتاب الخلاف» هذا الكتاب من بين كتب الطوسي، واعتبره «فذّاً، يُحق أنْ يُنظرُ إليه مستقلاً»، وسبب ذلك يرجع إلى أنَّه شمل على أقوال الفقهاء السالفين، وآرائهم التي لا تكاد توجد في غيره من الكتب. وقد انقرض كثير من هذه المذاهب، ولم تحفظ آراء قائليها «فكادتْ تذهب تلك الأقوال، والآراء لولا الموضوعية العلمية التي اتصفَ بها الطوسي» في حفظ آراء المذاهب الأخرى(٤).

---

(١) المبسوط، ج١، ص٣.
(٢) مقدمة محمود شهابي على مسائل هامّة من كتاب الخلاف للطوسي.
(٣) مقدمة محمد صادق بحر العلوم على كتاب الفهرست للطوسي، ص٥.
(٤) مقدمة شهابي على مسائل هامة من كتاب الخلاف.

ويتبيَّن للدارس أنَّ الطوسي من خلال هذا المؤلّف «كان عالماً على المنهاجين الإمامي والسُني. فمع علمه بفقه الإمامية، وكونه من أكبر رواته كان على علم بفقه السُّنة»[1].

وتُعتبرُ هذه المرحلة التي عاشها الطوسيّ في بغداد من أخصب الفترات التي ساعدته على وضع مؤلفاته المهمة، ومحاولة وضع الأسس والقواعد التي يقوم عليها بناء المذهب. وقد لاحظ السيد محمد صادق بحر العلوم «أنَّ في مؤلفات الطوسي ميزة خاصة لا توجد في غيرها من مؤلفات الإمامية»[2]. وسبب ذلك يرجع إلى أنّها أصبحتْ المصدر الأول لمعظم مؤلفي القرون الوسطى، حيث استقوا منها مادتهم، وكوّنوا كتبهم، ولأنّها حوت خلاصة الكتب المذهبية القديمة، وأصول الأصحاب»[3].

إنَّ جهود الطوسي العلمية رفعته إلى دور المؤسسين الكبار عند الإماميّة حيث اعتُبرَ أباً للطائفة، وشيخها الأعظم في العصور الأولى للغيبة الكبرى[4]. من هنا فقد أثَّر على علماء الشيعة في الفروع والمسائل الخلافية أصولاً وفقهاً فلا يوجد فقيه أصولي إمامي اهتمَّ المتأخرون بالأخذ عن آرائه مثل تأثير الطوسي عليهم[5].

كتب الطوسي جميع مؤلفاته باللغة العربية الخالية من العُجمة، علماً أنَّ أصوله الفارسية تمتدُّ إلى مدينة (طوس) التي كان أهلُها يتكلمون الفارسية القديمة. وخير دليل على ذلك كتاب (الشاهنامة) الذي يُعتبرُ آية في اللغة الفارسية القديمة. ويمكن إرجاع تأثره باللغة العربية إلى تتلمذه على المفيد

---

(١) أبو زهرة، ص٢٦٠.

(٢) مقدمة السيد محمد صادق بحر العلوم على (رجال الطوسي)، ص٥٢.

(٣) الطهراني، مقدمة التبيان في تفسير القرآن، للطوسي، ج١.

(٤) عمرو، يوسف محمد، المدخل إلى أصول الفقه الجعفري، ص١٤٣.

(٥) محيط زندگاني (فارسي)، (مقال)، ص٣٧٤.

والمرتضى، أُستاذيه، المنحدرين من أصول عربية، ومعاشرته لأهل (الكرخ) من الشيعة الذين كانوا محتفظين بالعنصر العربي بشكل يختلف عمّا كان عليه أهل (الرصافة) من السُّنة. وكان تأكيدُهُ على اللغة العربية نابعاً أيضاً من تأثير المناطق التي انتشرت فيها اللغة العربية بشكل واسع أمثال الحلّة، وطرابلس، وقم، والري؛ الأمر الذي جعل أهل هذه المناطق يلتفّون إلى مدينة بغداد في حين أنَّ الشافعية في بغداد كانوا متوجهين إلى «نيشابور»، وكذلك «الحنفيّة» الذين جعلوا وجهتهم نحو (بُخارى)، وما وراء النهر[1].

يُضافُ إلى ذلك أنَّ البويهيين كانوا مهتمين بهذه اللغة حيث «أغرقوا أنفسهم بالثقافة العربيّة، وقد تبنّوها كثقافة خاصة بهم»[2]، فكانوا لا يستوزرون إلاَّ العلماء، والشعراء، والكُتّاب أمثال ابن العميد (ت: ٣٦٠هـ/ ٩٧١م)، والصاحب ابن عبّاد (ت: ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، والمُهلّبي (ت: ٣٥٢هـ/ ٩٦٣) وغيرهم، كما ذاعَ صيتُ بعض سلاطينهم في الأدب، والشعر أمثال عضد الدولة وتقرّب له الشعراء كالمتنبي، والسلامي، وألّف له أبو اسحاق الصابي (ت: ٣٧٤هـ/ ٩٨٤م) كتاب التاجي في أخبار آل بويه، وأبو علي الفارسي (ت: ٣٧٧هـ/ ٩٨٨م) كتاباً في النحو كان يعلّمهُ إيَّاه وهو كتاب (الإيضاح)[3].

الطوسي بين علم الحديث وعلم الرجال

أُلّفت في هذا العهد «الكتب الأربعة» في الحديث عند الشيعة[4]، والكتب الأربعة في الرجال. وكان نصيب الطوسي في حقلي الحديث

---

(١) محيط زندگاني شيخ طوسي، ص٣٣

(٢) شعبان، محمد عبد الحي، الدولة العباسية، ص١٩٣.

(٣) مقدمة حسن كامل الصيرفي على كتاب (طيف الخيال) للشريف المرتضى، (مصر، ١٩٦٢م)، ص٧.

(٤) Donaldson, p. 198.

والرجال نصيباً عالياً حيث جمعَ كتابين في الحديث، وآخرين في الرجال. وأول مَنْ جمع الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت(ع) هو الشيخ محمد يعقوب الكليني (ت: ٣٢٩هـ/ ٩٤١) في كتاب أسماه (الكافي). وقد استغرقَ تأليفه عشرين عاماً قضاها في بغداد حتى وفاته[١]. ثم تبعهُ الصدوق (ت: ٣٨١هـ/ ٩٩١م) فألَّف كتاب «مَنْ لا يحضرُهُ الفقيه»، وكان الصدوق من أهل الرحلة في طلب الحديث كالكليني، وسافر إلى أماكن متعددة كبغداد، ونيسابور، وطوس، وسرخس وبخارى، وفرغانة متتبعاً المشايخ، ومستفرغاً وسعه في جمع كتابه هذا[٢].

أمّا الطوسي فقد كتب كتابين هما «تهذيب الأحكام»، و«الاستبصار»، اعتبرهما بحر العلوم من «أعظم كتب الحديث الأربعة، وأكثرها منفعة» لِما اشتملا عليه من الفقه، والاستدلال، والتنبيه على الأصول، والرجال، والتوفيق بين الأخبار، والجمع بينهما». وقد خصَّ «التهذيب» بأهمية أكبر باعتباره «كافياً للفقيه فيما يبتغيه من روايات الأحكام»[٣].

ومما ساعدَ الطوسي على إظهار هذه المجاميع الكبيرة وجود مكتبتين كبيرتين استعانَ بهما في تأليف كتبه بالرجوع إلى أُمهات المصادر:

الأولى: مكتبة «دار العلم» التي أسسها الوزير أبو نصر سابور بن أردشير (ت: ٤١٦هـ/ ١٠٢٥م)، والتي أنشأها سنة ٣٨١هـ/ ٩٩١م لأهل العلم[٤]. وقد حوت من نفائس الكتب، ونوادرها ما بلغ عشرة آلاف مُجلّد[٥]، كما

---

(١) مقدمة الدكتور حسين علي محفوظ على كتاب أصول الكافي.

(٢) مطهري، مرتضى، الإسلام وإيران، ترجمة محمد هادي اليوسفي، (بيروت، ١٩٨٠م)، ص٣٢٦.

(٣) رجال بحر العلوم، ج١، ص٧٦.

(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٩٩. وابن العماد، شذرات الذهب، ج٣، ص١٠٤.

(٥) ابن كرد علي، خطط الشام، ج٦، ص١٩٠.

ضمّتْ كتباً «بخطوط الأئمة المعتبرة، وأصولها المحررة»[١]، وقد احترقت هذه المكتبة أيام السلاجقة بعد قضاء طغرل بك (ت: ٤٥٥هـ/ ١٠٦٣م) على حركة البساسيري سنة ٤٥١هـ/ ١٠٥٩م[٢].

الثانية: مكتبة الشريف المرتضى التي قيل إنّها حوت ما يقارب على ثمانين ألف مجلّداً[٣].

وقد ضمّتْ هاتان المكتبتان الكثير من الأصول المُعتبرة، التي استقى مؤلفو الكتب الأربعة مادة كتبهم منها. وقد جمعها قدماء محدثي الشيعة مما وصل إليهم من أخبار الأئمة في أربعمائة مُصَنّف سُمّيتْ «بالأصول الأربعمائة». وتُعتبرُ الكتب الأربعة حاويةً لأكثر ما في هذه الأصول من أخبار كما أنّها تتسم بالتبويب والترتيب[٤].

وقد نصَّ المتقدّمون على أنَّ هذه (الأصول) أُلّفتْ في عصر الإمام الصادق(ع)، وأنَّ الأحاديث الواردة كانت سماعاً لمؤلفيها من الصادق نفسه. كما ذكر المحقق الحلّي أنَّها «كُتبتْ من أجوبة مسائل جعفر الصادق أربعمائة مُصنَّف لأربعمائة مصنِف سمَّوها أصولاً»[٥].

وقد أُهملتْ هذه الأصول نظراً لاحتواء الكتب الأربعة، وجوامع الحديث عليها، وعلى غيرها من مصادر أحاديث الشيعة. ولأجل ذلك استغنى المحدثون عنها لوجود مضامينها، ورواياتها في هذه الكتب المتأخر تأليفها زمناً عن زمن تأليف الأصول. وقد ضمَّن المجلسي بعض هذه الأصول كتابه بحار الأنوار[٦].

---

(١) الحموي، معجم البلدان، ج١، ص٧٩٩.

(٢) النجوم الزاهرة، ج٥، ص٦.

(٣) الدرجات الرفيعة، ص٤٦٣.

(٤) الأمين، حسن، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ج١، ص٩٦.

(٥) الأمين، أعيان الشيعة، ج١، ص٩٣. الطهراني، الذريعة، ج٢، ص١٢٩.

(٦) دائرة المعارف الشيعيّة، ج٢، ص٤٦.

وفي القرن الحادي عشر الهجري ظهر اهتمام جديد على يد الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ/ ١٦٨٠م)، والحر العاملي (ت: ١١٠٤هـ/ ١٦٩٢م) حيث كتبَ الأول كتاب «الوافي»، وكتب الثاني كتاب «وسائل الشيعة». وقد أوردا في كتابيهما ما تضمنته الكتب الأربعة، وزادا عليها ما وجداه في الكتب المشهورة. وقد ذكر الفيض الكاشاني أنَّ السبب الذي دعاه لتأليف كتابه هو ما رآه من قصور كل من الكتب الأربعة عن الاستيفاء لاختلاف أبوابها في العناوين، ومواضع الروايات»[(١)].

وقد سعى الحر العاملي إلى ترتيب كتابه على أبواب تتناسب والمسائل المعنوية في كتب الفقه وتتبعها، لذلك فقد قطّع الأحاديث، وأتى بكل قطعة من الخبر في المحل المناسب له[(٢)].

واستدرك المُحدّث النوري (ت: ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م) على كتاب الحر العاملي بكتاب سمّاه «مستدرك الوسائل، ومستنبط المسائل» طُبع طباعة قديمة في ثلاث مجلدات، وطُبعَ محققاً سنة ١٩٨٦م في أكثر من عشرين مجلداً.

وجمع المجلسي (ت: ١١١١هـ/ ١٦٩٩م) الأحاديث المروية عن النبيّ والأئمة في كتاب سمَّاهُ «بحار الأنوار»، طبع في مائة وعشر مجلدات، ويُعدُّ أوسع المجموعات الحديثية عند الشيعة الإمامية[(٣)].

إنَّ جوامع الحديث المتمثلة بالمجموعات الحديثيّة الأولية، والثانوية التي ورَدَ الحديث عنها هي بمثابة الصحاح الستّة، وغيرها من كتب الحديث عند أهل السُّنة». وقد جرت عملية تهذيب للأحاديث الواردة في هذه الكتب عند الإمامية، كما جرت عملية تهذيب لأحاديث الكتب السُّنية بعد ظهور الصحاح

---

(١) دائرة المعارف الشيعية، ج١، ص٩٦.
(٢) الإسلام وإيران، ج٣، ص٣٢٧.
(٣) الفياض، د. عبد الله، الاجازات العلمية عند المسلمين، (بغداد، ١٩٧٢م)، ص٩٨.

السّتة. فقد نهجَ المحدّثون إلى جمع الأخبار والمرويات دون تمحيصها. ويذكر السيد محمد تقي الحكيم أنَّ «مهمة تمحيص الأحاديث موكولة إلى المجتهدين في مجالات استنباط أحكامهم»[١]، وعلى ذلك فقد خضعت كتب الحديث عند الإمامية لقواعد النقد التي عُرضتْ في كتب الدراية. ومنذ أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي ظهر معيار جديد لصحة الحديث يحدّدُهُ (سند) الحديث بعدما كان المعيار عند المحدّثين الأوائل معتمداً في معرفة الحديث السليم، والمُعتَبر على «الرضى والتسليم»[٢].

من هنا قُسمتْ أحاديث الكتب الأربعة إلى خمسة أقسام (الصحيح، الحسن، المُوثّق، القوي، الضعيف). وقد نُسبَ هذا التقسيم إلى أحمد ابن طاووس[٣] (ت: ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م) أو إلى تلميذه العلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م) وتابعهما سائر الفقهاء عدا فقهاء الأخباريين الذين ذهبوا إلى أنّ جميع الأحاديث المروية في المجاميع المتقدّمة متمتّعة بالصحة والاعتبار الكاملين حتى لو كانت نسبة الكتاب إلى مؤلفهِ غير متواترة[٤].

وقدّمَ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني (ت: ٩٦٥هـ/ ١٥٥٨م) دراسةً مستفيضة عن «سند» أحاديث الكافي، وانتهى إلى أنَّ هذا الكتاب ضمَّ (٥٠٧٢) حديثاً صحيحاً، و(١٤٤) حديثاً حَسَناً، و(١١١٨)

---

(١) الأصول العامة، ص١١٤.

(٢) البهبودي، محمد باقر، زبدة الكافي، ج١، (بيروت، ١٩٨١م)، ص ي.

(٣) ذكر الغريفي أنَّ التوثيق والتضعيف والمدح والذم لرواة الحديث كان معروفاً لدى القدماء، وانَّ طريقة ابن طاووس في بيان تقسيم الحديث كانت تنقيحاً لِما أسسوه. ومن جملة ما عناه ابن طاووس أنّه أطلقَ لفظ (الصحيح) على الإمامي الموثق، ولفظ (الحسن) على الإمامي الممدوح، وخصَّ لفظ (الموثق) بغير الاماميّ إذا وُثق، ولفظ (الضعيف) بغير الثلاثة تمييزاً لرجال الحديث بعضهم عن بعض. (الغريفي، قواعد الحديث، ص٢٢).

(٤) تُراجع مقدمة الخوئي (روايات الكتب الأربعة ليست قطعية الصدور)، معجم رجال الحديث، ج١ (بيروت، ١٩٨٣م)، ص٢٢ ـ ٣٦.

حديثاً موثقاً، و(٣٠٢) حديثاً قويّاً، و(٩٤٨٥) حديثاً ضعيفاً. وقد بقيت الكتب الفقهية الإمامية تدين وتعترف بالامتنان لهذا الجهد الكبير.

كما قام في أوائل القرن الحادي عشر الهجري/ السادس عشر الميلادي جمال الدين الحسن ابن الشهيد الثاني (ت: ١٠١١هـ/ ١٦٠٢م) المشهور بصاحب المعالم، بعمل لم تكن له سابقة في مذهب التشيع، فقد استخرج الأحاديث الصحيحة عند الشيعة من الكتب الأربعة، وألَّف منها كتاباً واحداً سمّاه «منتقى الجُمان في الأحاديث الصحاح والحسان»، وبالرغم من أنه لم يتمَّه إلاَّ أنَّ الكتاب نال رضى وتقدير فقهاء الإمامية الكبار[١].

وفي الإطار السُّني جرت عملية تهذيب الأحاديث بعد ظهور الصحاح الستة على يد ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م)، والسيوطي (ت: ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) الذي وضع كتاب (اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة)، وغيرهما. وقد نبَّه هؤلاء في كتبهم على جملة من الأحاديث الموضوعة[٢].

ومما يُلاحظ أنَّ مؤلفي الكتب الأربعة لدى الشيعة والتي هي أكثر كتب حديثهم اعتباراً هم من عنصر «فارسيّ»، كما أنَّ مؤلفي الصحاح الستّة المُعتبَرة لدى المذهب السُّني هم من الفرس أيضاً[٣].

تنقيح المؤلفات الرجالية

اهتمَّ الطوسي بدراسة علم الرجال إلى جانب اهتمامه بدراسة علم الحديث. وقد وُضعَ علم الرجال «لتشخيص رواة الحديث، ذاتاً ووضعاً، مدحاً وقدحاً»[٤]، ولمّا كانت السُّنة، وهي عند الشيعة أحاديث وسيرة النبيّ

---

(١) مقدمة البهبودي على زبدة الكافي.
(٢) الغريفي، قواعد الحديث، ص١٣٦ ـ ١٤٨.
(٣) مطهري، الإسلام وإيران، ج٣، ص٣٢٨.
(٤) مقدمة بحر العلوم على تكملة الرجال لعبد النبي الكاظمي، ج١، ص١٠.

والأئمة المعصومين، أحد مصادر التشريع كان تمييز صحيح الأخبار عن غيرها متعلّقاً بهذا الفن. من هنا وجَدَ المحقّقون في معرفة الرواة والناقلين طريقهم إلى صحة الحديث إذا كان راويه ثقةً. وقد نبَّه العلاّمة الحلّي إلى أهمية علم الرجال وقال: «إنَّ العلم بحال الرواة أساس الأحكام الشرعية، ويجب على كلّ مجتهد معرفته وعلمه»[١].

اعتبرتْ جهود الطوسي في مجال دراسة علم الرجال وتنقيحه من المصادر الأولى المُعتَمدة التي ساعدت على ظهور أُخرى خلال العصور اللاحقة[٢]. فقد اعتُمدت كتبٌ رجالية أربعة كان أقدمها رجال الكشي (كان معاصراً لابن قولويه المتوفى سنة ٣٦٩هـ/ ٩٨٠م) المسمى «معرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين»، إلاَّ أنَّ هذا الكتاب لم يصل إلاَّ عن طريق الطوسي نفسه، فقد عمدَ إلى تلخيصه بعدما وجدَ فيه «أغلاطاً كثيرة»[٣]، وسمّاه (اختيار الرجال) وأملاه على تلاميذه في المشهد الغروي سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤.

أمّا الكتاب الثاني فهو كتاب (الرجال) للنجاشي (ت: ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) الذي يُعتبرُ عمدة الأصول الرجالية نظير (الكافي) في علم الحديث[٤]. أمّا الكتابان الآخران فهما الفهرست والرجال. وقد ذكر في الفهرست أصحاب الكتب والأصول، وأنهى إليهم وإليها أسانيده عن مشايخه. ويحتوي هذا الكتاب على ما يزيد على تسعمائة اسم من أسماء المصنفين[٥]، وذكر في مقدمته ما نصّه «إذا ذكرتُ كلَّ واحدٍ من المصنفين، وأصحاب الأصول فلا بدَّ أنْ أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتخريج، وهل يعوّل على روايته أم لا، وأبيّن عن اعتقاده وهل هو موافق للحق أو هو مخالف له، لأنَّ كثيراً من

(١) مقدمة حسن المصطفوي على اختيار معرفة الرجال للطوسي، (مشهد، ١٩٢٩م).
(٢) مقدمة رجال الخاقاني، ص٨.
(٣) النجاشي، الرجال، ص٢٨٨.
(٤) الذريعة، ج١٠، ص١٥٤.
(٥) مقدمة بحر العلوم على رجال الطوسي، ص٩٣.

مصنفي أصحابنا، وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة»[1].

وقد اعتبرَ الدكتور حسين علي محفوظ هذا الفهرست من أوائل الأعمال الببلوغرافية المرتبة على حروف المعجم[2]، كما اعتقد الشيخ محمد أبو زهرة بأنَّ الفهرست سدَّ فراغاً في المذهب الإمامي ما كان يمكن لغير الطوسيّ أنْ يسدَّهُ[3]. والسبب يعود إلى أنَّ الطوسي حاول أنْ يسدَ الثغرة التي ظهرت بعد فقدان كتابين في علم الرجال ألّفهما ابن الغضائري. وقد وصف الطوسي عمل الغضائري بأنَّه كان مستوعباً حيث ذكر «المصنفات» في جزء خاص، كما ذكر «الأصول» في جزء آخر، وأشار إلى أنَّ كتابه هذا لم يستوفِ ذكر جميع التصانيف والأصول لأنَّها لا تكاد تُضبط لانتشار الإمامية في البلدان[4].

وقد استدرك عليه منتجب الدين ابن بابويه الرازي (من أعلام القرن الخامس الهجري) بكتاب طُبعَ باسم «فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفيهم»، وكذلك الحافظ ابن شهر آشوب (ت: ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م) بكتاب «معالم العلماء»؛ وقد شملَ الأول على (٥٥٣) ترجمة، كما شملَ الثاني على (١٠٢١) ترجمة. ومن غريب المصادفات أنْ يتصدى هذان المُحدّثان لتتمة فهرست الطوسي في عصر واحد، ولم يعلم كلٌّ منهما بعمل الآخر[5]. وقد أصبحَ هذان الكتابان من المدارك المهمة لعلماء الرجال[6].

---

(١) مقدمة كتاب الفهرست.

(٢) الشيخ الطوسي، مجلة الإيمان، العدد (٣)، السنة (٣)، ص١٢٢.

(٣) أبو زهرة، الإمام الصادق، ص٤٥٨.

(٤) الفهرست، ص٢٣.

(٥) مقدمة عبد العزيز الطباطبائي على كتاب فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفيهم، (بيروت، ١٩٨٦)، ص٣٨.

(٦) مقدمة محمد صادق بحر العلوم على معالم العلماء لابن شهرآشوب، (بيروت، ١٩٨٥م)، ص٣٠.

أمّا كتاب (الرجال) فقد رتّبهُ الطوسي على أبواب بعدد رجال أصحاب النبيّ، وأصحاب كلّ واحد من الأئمة، وقد تضمّن على ما يُقارب (٨٩٠٠) اسم، وكان غرضُهُ من تأليفه محاولة لجمع أسمائهم، وتمييز طبقاتهم، ولم يكن غرضُهُ «تمييز الممدوح منهم من المذموم»[١].

إنَّ هذه الكتب الرجالية الأربعة بمجموعها من الكتب المعروفة التي «تناولتها الأيدي طبقة عن طبقة»[٢]، وقد جمعها القهبائي (كان حيّاً سنة ١٠١٦هـ/ ١٦٠٧م) في كتاب واحد سمّاه «مجمع الرجال»[٣].

التدهور السياسي تحت سلطة السلاجقة

سبق القول أنَّ كتب الطوسي أعتبرت مصدراً لمعظم مؤلفي القرون الوسطى، وقد توزعتْ موضوعاتُها، وتنوّعتْ بتنوّع العلوم[٤]. ولا يسع الحديث في شرح هذه المؤلفات، إلاَّ أنَّه تجدر الإشارة أنَّ هذه المؤلفات كُتبَ لها البقاء في الوقت الذي تلفت فيه كتب عظيمة لاعلام الإمامية، وذلك بعد سقوط البويهيين، ودخول السلاجقة مدينة بغداد، عاصمة الخلافة العباسية سنة ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م، وذلك لمّا دُعي السلطان طغرل بك لزيارة بغداد من قِبل الخليفة العباسي وكان السلاجقة يومذاك قد بسطوا نفوذهم على إيران، ولمّا وصلها أحسّ باضطراب الأوضاع السياسية فانتهز ضعف البويهيين، وانقضَّ على الملك الرحيم آخر ملوكهم، وأرسله إلى (الري)، وأصبح زمام الحكم بيده[٥].

---

(١) مقدمة بحر العلوم على رجال الطوسي، ص٩٣.
(٢) الخوئي، معجم رجال الحديث، ج١، ص١٠١.
(٣) طُبعَ بتحقيق ضياء الدين الأصفهاني سنة ١٩٦٥م.
(٤) مقدمة الطهراني على كتاب التبيان للطوسي.
(٥) محمد حسين، د. عبد النعيم، إيران والعراق في العصر السلجوقي، (بيروت، ١٩٨٢)، ص٤٦.

كان سلاطين آل سلجوق، كما صوّرتهم النصوص سلفيين متعصبين، وكان رجال الدولة يرون الفرق المخالفة أعداءاً لهم، وقد شنّوا حملة عنيفة ضد المناوئين الفكريين كالمعتزلة، والحنفية، والإمامية[١]. وأرجع بعض الباحثين سياسة العنف هذه إلى تأثرهم بالاصول القبلية، وتفشّي الأميّة فيما بينهم، الأمر الذي اضطرهم للاعتماد على طبقة الموظفين التي ازداد نفوذ بعض أفرادها تبعاً لأهمية مناصبهم، أو لصلتهم بالسلطان، وكان من أبرز أفراد هذه الطبقة الوزراء والحُجّاب[٢]. وبالرغم من أنَّ حركة الفكر أصبحتْ منحصرة بسياسة الدولة إلاّ أنّها لم تكن في ركود تام، وانَّ مجرى الثقافة لم ينحصر تماماً في الإطار النقلي الذي فرضته السلطة الحاكمة، والسلفية المتشددة[٣].

وقد استطاع الوزير نظام الملك (ت: ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م) أنْ يُوجدَ تحركاً فكرياً جديداً يختلف عمّا كان عليه أيام حكم البويهيين، حيث أنشأ المدارس النظامية في أهم مدن الدولة السلجوقية وكانت نظامية بغداد أشهرها وأهمها[٤]. وكان الغرض من إنشائها تقوية التيار السلفي، وحسر التيار العقلي المتمثل بالمعتزلة، والشيعة، وغيرهما. ولمّا كانت هذه المدارس ملتزمةً بالمذهب الشافعي، وداعيةً له فقد قاومها الحنابلة وأصبحتْ بغداد، وغيرها من المدن مسرحاً للصراع بين المذاهب المختلفة، لكنّه صراع من نوع جديد.

حاول السلاجقة تثبيت حكمهم عن طريق خلق الفُوضى في صفوف الناس حيث أخذت المظاهر السُنية تحلُّ محل المظاهر الشيعية التي كانت قائمة على عهد البويهيين كإحلال فقرة «الصلاة خيرٌ من النوم» محل فقرة

---

(١) آل ياسين، د. محمد مفيد، الحياة الفكرية في العراق في القرن السابع الهجري، (بغداد، ١٩٧٩)، ص٢٨.

(٢) إيران والعراق، ص٢٦ ـ ٢٧.

(٣) سلاجقة إيران والعراق، ص١٨١.

(٤) آل ياسين، ص٢٨.

«حيّ على خير العمل»[1] في الأذان، كما دخل السنيون إلى الكرخ فأنشدوا الأشعار في مدح الصحابة، وتقدّم بعضهم للظفر بأبي عبد الله الجلاب (شيخ البزازين) لِما كان يتظاهر به من التشيّع، فقُتِل، وصلبَ على باب دكانه[2].

ولم تقف مظاهر العنف هذه حتى أُحرقتْ مكتبات الشيعة ومن جملتها المكتبة التي أنشأها أبو نصر سابور ابن أردشير، وزير بهاء الدولة البويهي، والتي كانت تحتوي على الكثير من النوادر التي هي «بخطوط الأئمة المعتبرة، وأصولهم المحررة»، وكانَ من جملتها كما نُقل، مائة مصحف بخط ابن مُقلة[3]، احترقتْ هذه المكتبة فيما احترقَ من محال (الكرخ)، كما أُحرقتْ مكتبة الشيخ الطوسي، و«كبستْ دارُهُ، وأُخذَ ما وُجدَ من دفاتره، وكرسيّ كانَ يجلس عليه للكلام»[4]، وقد حاول الحاكمون الجُدد أنْ يكشفوا عن انتقامهم بشكل جماهيري حيث نقلوا مكتبة الطوسي إلى ميدان عام، وأضرموا فيها النار. قال ابن النجار: «أُحرقتْ كتب الطوسي، عدّة نوب بمحضر من الناس في رحبة جامع النصر»[5].

الشيخ الطوسي في النجف

تمكن الطوسي من الهرب بعد هذه الحوادث متجهاً إلى مدينة النجف، ولم تكن يومذاك إلاً قريةً صغيرة. ويبدو أنَّ اختيار الطوسي لمدينة النجف كان قائماً، مضافاً إلى موقعها الجغرافي، على وجود نواة حركة علمية تُعتبرُ امتداداً لمدرسة الكوفة المزدهرة أوائل القرن الثاني

(١) النجوم الزاهرة، ج٥، ص٥٩.
(٢) المنتظم، حوادث سنة (٤٤٨هـ).
(٣) إبن الأثير، الكامل في التاريخ، ج١٠، ص٣.
(٤) المنتظم، ج٨، ص١٧٣.
(٥) ابن حجر، لسان الميزان، ج٥، ص١٣٥.
(٦) بحر العلوم، محمد، الدراسة وتاريخها في النجف، (موسوعة العتبات المقدسة)، ج٢، ص١٧.

للهجرة[1]. وعندما تأسست مدينة بغداد في منتصف هذا القرن تقسَّم مجمع الكوفة ما بين بغداد والنجف. وقد لقيت النجف عناية خاصة من قبل الحكّام، فقد شيَّد الأمير محمد بن زيد العلوي الداعي الصغير (ت: ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م) مراكز سكنية لطلاب العلوم، كما بدأتْ حملةٌ لتعمير العتبات المقدسة. وساهم عضد الدولة بصرف الأموال على الفقهاء، وعلى عامة الناس من الفقراء[2].

من هنا فقد احتضنَ الطوسي هذه الحركة، وبثَّ فيها روح التجديد والتطوير. وقد أجهدَ نفسه طوال السني الاثني عشر التي قضاها في النجف حتى وفاته سنة ٤٦٠هـ/١٠٦٨م في تنمية الروح العلمية، وتهيئة الأساتذة المختصين. لذا أصبحت هذه المدينة مقصداً لطلاب العلوم الدينية، وقد هاجر إليها جملة منهم، واستمرت هذه الحاضرة تستقبل أهل العلم حتى عصر ابن شهريار الخازن عام ٥٧٢هـ/ ١١٧٦م، وكان المعوّل عليه في إدارة الدراسة بعد الطوسي، وقد ذكره المؤرخون بأنّه العاقد لحلقات الحديث، والمتكفل بإلقائه[3].

ومما يدعم اهتمام الطوسي بالتدريس أنّه لم يؤلف شيئاً جديداً عمّا كتبه في بغداد سوى ما أملاهُ على تلامذته من محاضرات جُمعتْ بعنوان (الأمالي).

أمّا الحركة العلمية بعد الطوسي فلم تكن هناك إشارات تاريخية بارزة تُبيّن التطور الذي حصل في مدرسة النجف الدينية، فقد استمرت الدراسة ضمن التركة الفكرية التي خلّفها الطوسي، ولم تظهر شخصية إجتهادية تستطيع أنْ تتصدّر بمظهر الاستقلال. وقد انبرى المجتهدون لحفظ تراث

---

(١) ابن طاووس، فرحة الغري، ص١١٤.

(٢) محبوبة، جعفر، ماضي النجف وحاضرها، ج١، ص٤٠٢.

هذه المدرسة، وكان أبرزهم أبو علي نجل الشيخ الطوسي (توفي بعد ٥١٥هـ/ ١١٢١م). وبالرغم من الاحساس الذي يُشعر أنَّ تلاميذ الطوسي كانوا على الكثرة بمكان، إلاَّ أنَّ المؤرخين لم يثبتوا من أسمائهم سوى أربعين إسماً[١].

من هنا فقد أُصيب الاجتهاد عند الامامية، وفقاً لهذه القراءات، بصدمة بعد توقف دام قرناً من الزمن، وقد أُطلقَ اسم (المُقَلِدة) على الفقهاء الذين تبنّوا المنهج العلمي للطوسي الأمر الذي اضطر ابن ادريس الحلّي أنْ يتصدّى لكسر هذا الطوق بنقد أفكار الطوسي وآرائه محاولاً الحدّ من قدسيته التي تسالم عليها علماء الإمامية ردحاً من الزمن.

انَّ المرحلة المحدّدة من تاريخ الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، التي تبدأ بالمفيد، وتنتهي بالطوسي، تميزت بخصوصيات يمكن أنْ تُجمعَ بأمور:ـ

١ ـ إنَّ الإمامية مع تأخرهم عن المذاهب السُّنية بما يقارب ثلاثة قرون تقريباً في التصدي لمسائل الاجتهاد، وصلوا بهذا العلم في مدّة قصيرة إلى مستوى من التكامل والإبداع والسبب يعود إلى:

أ ـ إنَّ الجهود التي بذلها الفقهاء السنيون خلال قرون عديدة في حقل علم الأصول وصلتْ جاهزة إلى فقهاء الإثني عشرية، فاستفادوا منها، وأضافوا إليها آراءهم الخاصة.

ب ـ إنَّ باب الاجتهاد بقي مفتوحاً لدى الإمامية بعد هذه الفترة خلافاً لأهل السُّنة الذين اقتصروا على إجتهاد الأئمة الأربعة[٢].

٢ ـ انَّ علم أصول الفقه بلغَ درجةً عالية من التكامل على يد المرتضى،

(١) مقدمة الطهراني على كتاب «التبيان في تفسير القرآن».
(٢) گرجي، ص٢٦٢.

وظهرتْ بوادر استقلال هذا العلم عن مسائل علم الكلام، والتخلص منها نسبياً.

٣ ـ تطور الاستدلال الفقهي بشكل لم يكن مُتَعارفاً عمّا كان عليه، كما ظهر أثر انعكاس التفكير الأصولي في البحث الفقهي على يد الطوسي، وهي المحاولة الضخمة التي قام بها فقيه إثنا عشري جمع بين مسلكي العقل والنقل في استنباط الأحكام الشرعية.

٤ ـ تبلورت في هذه الفترة نظرية حول (الاجتهاد) قدمَّها المرتضى من خلال كتاب «الذريعة إلى أصول الشريعة»، كما بلور مسائل أخرى تتعلّق بمبحث (التقليد) بشرائطه، وضوابطه. وتعتبر مباحث (الاجتهاد والتقليد) هذه من أولى الدراسات التي تناولها البحث والاستقصاء.

٥ ـ شهدتْ هذه الفترة تكامل علم الحديث أيضاً، فقد صُنّفت الكتب الحديثية الأربعة المُعتمدة عند الشيعة في هذا الدور، كما أنَّ كتب علم الرجال كُتبتْ في الفترة ذاتها.

٦ ـ ظهر اتجاهان لعلماء الإمامية في ظل الحكم البويهي، الأول منهما: علميّ كان على رأسه المفيد، المرتضى، الطوسي، وثانيهما: سياسيّ ومثّلهُ أبو أحمد الحسين ابن الطاهر الموسوي، والد الشريف المرتضى، وولده الرضي مما اضطر عضد الدولة البويهي إلى تقوية، ودعم الاتجاه الأول على حساب القضاء على الإتجاه الثاني الذي كان يمثل مع بعض أجنحة الأسرة البويهية عوامل صراع على السلطة.

٧ ـ ظهر مُصطلحا (الرئاسة) و(الزعامة) لمن يكون على رأس المذهب الشيعي الإثني عشري من المجتهدين ـ أيام المفيد، ولم يكن هذا المصطلح معروفاً من قبل، وربما كان ذلك ناشئاً من الشهرة، والدعم السياسي اللذين توحّدا في شخصيّة المفيد.

تلخيص مفردات البحث

طبقاً لمنهجنا في دراسة التاريخ فإنَّ أغلب المسلّمات التي وردت في سيرة رجال هذه المرحلة هي مرويات متهافتة كانت قد دُست إلى كتب التواريخ، فمن ذلك:

أولاً ـ الاعتداءات الطائفية التي حفلت كتب التاريخ بتناقلها هي أخبار لا واقع لها من الصحة، ولا يقوم دليل على وجود صراعات طائفية في مثل هذه المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام. وتدخل في ذلك شواهد عديدة، منها:

١ ـ الإعتداء على الشيخ المفيد ونفيه عن بغداد.

٢ ـ قيام حملات التقتيل والفوضى وإحراق بيوت الشيعة بمنطقة الكرخ ببغداد.

٣ ـ إحلال المظاهر السنية محل المظاهر الشيعية، كإحلال فقرة «الصلاة خير من النوم» محل فقرة «حي على خير العمل».

٤ ـ إحراق مكتبات الشيعة ومن جملتها مكتبة الوزير أبي نصر سابور إبن أردشير، ومكتبة الشيخ الطوسي.

ثانياً: أبطل منهجنا في دراسة هذه الحقبة ما نُسب للبويهيين أنّهم أول مَنْ أحيوا الشعائر الشيعية المتعلّقة بعيد «الغدير» وذكرى «عاشوراء». وقيل إنّهم إبتدعوا نمطاً جديداً من المغالاة بالشعائر لم يكن معروفاً قبل مرحلتهم هذه.

والواقع أن إحياء الشعائر على ما هي متعارفة اليوم، حصل أول مرّة في العصر الصفوي، أي في أواخر القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي في عهد الشاه عباس الصفوي، ولم يكن شيء من هذه الشعائر معروفاً قبل هذه الفترة.

ودليلنا على ذلك أنَّه لا وجود لأيّ نصّ في كتب التاريخ يشير إلى وجود

الشعائر الحسينية بعد الفترة البويهية. ولو كان لها وجود واقعي لكان أولى بمرحلة العلاّمة الحلّي والشاه خدابندة المغولي أنْ تُمارس وتظهر بشكلها العلني الواسع خصوصاً بعد إعلان التشيّع رسميّاً في الامبراطورية المغولية. مما يدلّ على أنَّ ظهور مثل هذه الشعائر كان من الممارسات التي ظهرت بعد هذه المرحلة، أي في مرحلة الحكم الصفوي لإيران.

الفصل الثاني

الحوزة العلمية بالحلة

في العصر المغولي الايلخاني

أُصيبت حركة الاجتهاد بتوقف بعد الطوسي مما دعا بعض الباحثين للاعتقاد بأنَّ باب الاجتهاد أوشكَ أن يُغلق.

والسبب كما تصوّره بعض الدارسين راجع إلى مكانة الطوسي، وقوة شخصيته التي صهرت تلامذته في واقعها، وأنستهم شخصياتهم العلمية[1].

وقد أخذَ هذا المنحى اتجاهاً جعلَ من الطوسي هيكلاً مقدساً لا يمكن الخروج على آرائه حتى عبّر سديد الدين الحمصي، المُتوفى أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي: «إن الشيعة بعد الطوسي لم يكن لهم فقيه، وصاحب نظر، بل كان كلّ الفقهاء يعبرون عن آراء الشيخ وينقلون أفكاره فقط».

ولم يكن هذا الاتجاه يأتي عفواً، وإنَّما كان متصلاً بالتركة العلميّة الكبيرة التي خلّفها الطوسي في مجال الفقه، وغيره من العلوم مما رفعه عن مستوى النقد، وجعل آراءه ونظرياته بعيدة عن الاعتراض[2].

من هنا نشأ اتجاه سمي أصحابه «بالمقلِّدة»، استمر أكثر من قرن من الزمن محافظاً على الهيكليّة الفكرية التي لم تحظَ بتطور ملحوظ رغم وجود مجموعة

---

(١) الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٦٠٠.

(٢) المعالم الجديدة، ص٦٦.

من الفقهاء ممن تتلمذ على الطوسي مباشرة، وحاول أن يكون مستودعاً أميناً يحفظ منهجه من الاندثار. لذا نرى أكثر من شهادة تاريخية تؤكد أنَّ أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الطوسي كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة إعتقادهم فيه، وحسن ظنّهم به. وقد حرص إتجاه «المُقلِّدة» على نقل آراء الطوسي وشرحها، ولم يستطيعوا الافلات منها. ورُوي عن أحد معاصري تلك المرحلة أنَّه قال: «لم يبق للإمامية مُفتٍ على التحقيق بل كلّهم حاكٍ»[1].

إن مرحلة ما بعد الطوسي حسبما تقرّر النصوص، لم تُنتجْ مجتهداً كبيراً يمكن أنْ يرتقي إلى المقام العلمي الذي وصل إليه شيخ الطائفة لكي يحلَّ محلَّه أو يضيف إلى تأسيساته العلمية شيئاً جديداً، نظراً للظروف التي عاشها الطوسي من خلال التلاقح الفكري مع الأجواء العلمية، والانفتاح على التيّارات المتعددة.

وفي هذه المرحلة التي وُصفت بالجمود فقد تألّقت أسماء فقهاء حملوا مشعل الاجتهاد، واستمروا بالمحافظة على تيّاره، كان على رأسهم الشيخ أبو علي إبن شيخ الطائفة الطوسي المتوفى حدود سنة ٥١٥هـ/ ١١٢١م، والشيخ أبو علي الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، والفقيه سعيد بن هبة الله الراوندي (ت: ٥٧٣هـ/ ١١٧٧م)، وقطب الدين محمد بن الحسن الكيدري (كان حيّاً سنة ٥٧٦هـ/ ١١٨٠م)، ورشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (ت: ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م). إلاّ أنَّ هؤلاء الفقهاء بالرغم من جهودهم العلمية لم يتسنَ لهم إلاّ الاذعان بأسبقية الطوسي، والاعتماد على آرائه ومبتكراته. لذا بقيت حركةُ الاجتهاد على حالها بفعل متابعة (المُقلّدة) لشيخ الطائفة في الفقه، وعدم التصدي للاستنباط، واستخدام القواعد الأصولية[2].

كما أعتبر النبوغ العلمي للطوسي، والشعور بالعجز مقابل الأسس

(١) الخونساري، روضات الجنات، ج٧، ص١٦١.

(٢) مقدمة الطهراني على كتاب التبيان للطوسي.

العلمية التي وضعها، مضافاً إلى التصور بأنَّ الاستنباط مقابل إستنباط الطوسي إهانة لمكانته سبباً آخرَ لهذا التوقف. ولعلَّ واحدة من هذه الأسباب أو بمجموعها أدّت إلى هذه الحالة(١).

ولم تكن هذه الحالة في الدراسات الشيعية على وفق هذه المنقولات، مشابهة لما حصل في المذاهب السنية الأربعة، والتي سبّبت غلق باب الاجتهاد السُنيّ، ولكن توقفها كان نسبياً، ومرتهناً بطبيعة المركز الديني الذي بقيتْ فيه الحركة العلمية تغِذُّ سيرها ببطء، وبطبيعة المرحلة التي عاشها الشيعة في التغيرات التي طرأت على البلاد بعد سقوط البويهيين.

وخلال هذه المرحلة بالذات كُتِبتْ مؤلفاتٌ أُصولية كان من أهمها كتاب «التقريب» ألّفه حمزة بن عبد العزيز الديلمي المعروف بسالار (ت: ٤٦٣هـ/١٠٧١م)، الذي كان نائباً عن أستاذه الشريف المرتضى بمدينة حلب، وكتاب «المصادر في أصول الفقه» لسديد الدين محمود بن علي الحمصي، بضميمة كتاب آخر له هو «التبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح»، وكتاب «غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع» للشيخ حمزة بن علي بن زُهرة الحلبي (٥١١ ـ ٥٨٥هـ/ ١١١٧ ـ ١١٨٩م). ولعلّ هذا الكتاب هو بداية فعلية لمرحلة نهوض مدرسة الاجتهاد من جديد(٢).

وقد سبّب هذا الركود تساؤلاً عن المنجزات التي قام بها الطوسي في الفقه والأصول، والتي من المفترض أنْ تكون قوةً دافعة للابداع، إلاَّ أنَّ ذلك لم يتم على يد طلاب مدرسته. وقد برّر الإمام السيد محمد باقر الصدر ذلك إلى أنَّ حداثة المدرسة النجفيّة لم تكن بمستوى التفاعل مع التطور الذي أنجزه الطوسي في الفكر العلمي. ورجّح الصدر أنّ تلامذة مدرسة الطوسي

(١) الصدر، المعالم الجديدة، ص٦٢.

(٢) گرجي، نظرة في تطور علم الأصول، ص٢٦٣.

ببغداد انفصلوا إبّان هجرته إلى النجف عنه لعدم وجود نصّ تاريخي واحد يُشير إليهم[1].

ويبدو أنَّ طلاب مدرسة بغداد الذين هم من مذاهب مختلفة كانوا قَدْ تفرّقوا في ظل الظروف السياسية بعدما ظهرت الغلبة لوجوه جديدة تنتمي إلى تيارٍ سلفي سعى إلى تقويته الوزير نظام المُلك المقتول سنة ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م، وذلك بانشاء المدارس النظامية التي ساهمت بشكل فعّال في حسر مَنحيَي الإمامية والمعتزلة، والحنابلة وغيرهم من اتجاهات المتكلمين والفلاسفة. كما أصبحت هذه المدارس مركزاً مجابهاً للجامع الأزهر في القاهرة الذي أُعدَّ مركزاً فعّالاً علمياً وإعلامياً للمذهب الفاطمي المصري[2].

ونتيجة للظروف السياسة المحتدمة انحسرتْ موجةُ التأليف التي كانت سائدةً عند فقهاء الشيعة، واعتبر التأليفُ في العلوم العقلية مُثيراً لغضب السلطة. وقد أصابت الفتنة أهل السنّة أيضاً في نطاق ما عرفوه من تعدّد المذاهب، واختلاف في الرأي. ففي نهاية النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي باشر الوزير السلجوقي السنّي عميد الملك الكندري المقتول سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م حملة عنيفة ضد الإمامية وفتكَ بهم، وأمرَ بلعنهم في المساجد. وهذا الأمر بحدّ ذاته لا يُثيرُ الانتباه من وزير متعصّب في عهد إتخذ من مقاومة التشيع شعاراً له، وإنَّما الذي يُثيرُ الانتباه هو أنَّ هذا الوزير السنّي الشافعي إعتبر المذهب الأشعري وهو مذهب أهل السنّة في العقيدة، مذهباً ملحداً شأنُه في ذلك شأن المذهب الشيعي، فأمر بلعنهما معاً في المساجد[3].

---

(١) المعالم الجديدة، ص٦٥.

(٢) كسائي، د. نور الله، خواجة نظام الملك الطوسي والمدارس النظامية، مجلّة الثقافة الإسلامية، العدد ٥، (بيروت، ١٩٨٦م)، ص٨٨.

(٣) الشابي، الشيعة في إيران، ص١٤١.

وقد حقّق الاتجاه السلفي نجاحاً كبيراً أثّر على حسر المنحى العقلي بشكل عام وحركة الاجتهاد عند الشيعة بشكل خاص، وهو وإنْ لم يكن السبب الوحيد لكنه كان على كل حال سبباً رئيسياً.

إلاّ أنَّ قوة النمو الشيعي عادتْ إلى الظهور من جديد بعد سقوط السلاجقة عام ٥٩٠هـ/ ١١٩٣م، وذلك بفضل مساهمة الخليفة العباسي الناصر لدين الله (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ/ ١١٧٩ ـ ١٢٢٥م) في تأييدهم، وتبنيهم كقوة مضادة لما درجَ عليه السلاجقة من تأييد السلفيين؛ الأمر الذي جعل بعضَ المؤرخين يعدونه من الإمامية[(١)]. وقد ظهرت صورة هذا الدعم بمحاولة الخليفة العباسي تطعيم أجهزة حكمه بشخصيات شيعية، وتقليدهم أعلى المراكز في الدولة العباسية، فقد استوزر خمسة منهم، ونصّب شيعيّاً آخر لامارة الحج سنين طويلة[(٢)].

ونظراً لقوة الخليفة الناصر، وتأييده للاتجاهات العقلية فقد بدأتْ مدرسة الاجتهاد بالازدهار مرّة أخرى، وكان من نتائج قوة الإمامية في هذا العصر ظهور فقهاء قدّموا حركة جديدة في المجال العلمي معتمدين على المنطق في الاستدلال، ومناقشة آراء السابقين، ومخالفتهم في كثير من المسائل الفقهية[(٣)].

تطور المنحى العقلي لفقهاء الحلة

إبن إدريس

بالرغم من التغيرات التي طرأت على بغداد وبعض المدن الأخرى قبل سيطرة الخليفة الناصر لدين الله على الحُكم، فإنَّ مدينة الحلة التي أصبحتْ منذُ أنْ بناها سنة ٤٩٥هـ/ ١١٠٢م سيف الدولة صدقة ابن بهاء الدولة المزيدي

(١) الفخري في الآداب السلطانية، ص٣٣٠.
(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣، ص١٧٥.
(٣) آل ياسين، الحياة الفكرية، ص٥٦.

(٤٧٩ ـ ٥٠١هـ/ ١٠٨٧ ـ ١١٠٧م)[١] مركزاً للشيعة الإمامية قرابة خمسة قرون، كانت على ما يبدو في منأى عن الصراع وقد أصبح فقهاؤها محافظين على طريقتها المنهجية في الدراسة والتدريس، وغير خاضعين للتحولات السياسية التي أفرزها الحكم السلجوقي.

إلاَّ أنَّه على الصعيد العلمي بقيتْ روح التقليد سائدةً، كما بقيت الآراء الفقهية مستقرة بشكل لا يُخرجها عن الاطار العام، والتركة التي خلّفها فقهاء بغداد، إلى أنْ بدت في الأفق محاولات لكسر الجمود. فقد ظهرَ محمد بن أحمد بن إدريس الحلّي (٥٤٣ ـ ٥٩٨هـ/ ١١٤٨ ـ ١٢٠١م) متمرداً على روح التقليد السائد، ومحاولاً أنْ يُشخّص «الركود» تشخيصاً جعل من شيخ الطائفة الطوسي، وهو جدُّه لأمه، هدفاً له في تهشيم آرائه والحدّ من قدسيته المتوارثة. فشرع، في تأليف كتاب فقهي كبير أسماهُ السرائر (الحاوي لتحرير الفتاوي)، يُظهر براعته العلمية وإمكانياته في محاججة آراء الطوسي، والاضافة إليها إضافات جعلتْ من آرائه نقطة تحوّل في تاريخ الدراسات الفقهية الشيعية الإمامية.

وقد رافق نشاطَ إبن إدريس نشاطٌ آخر قامَ به أبو المكارم حمزة بن علي الحسيني المعروف بالسيد إبن زهرة الحلبي (ت: ٥٨٥هـ/ ١١٨٩م) في بلاد الشام، وبالتحديد في مدينة حلب. غير أنَّ علماء حلب من بعده لم يبلغوا في علم الأصول مبلغ علماء الحلّة، بل كانوا عيالاً عليهم. فقد كتب إبن زُهرة كتاباً في علم الأصول سبق ذكره، وهو كتاب «غُنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع»، ويُعتبر هذا الكتاب من الناحية التاريخية معاصراً إلى حدّ ما لكتاب السرائر لإبن إدريس.

وقد وُجدتْ ظواهر مشتركة بين فقه إبن إدريس وفقه ابن زُهرة تميزهما عن عصر التقليد المطلق للطوسي، وهذه الظاهرة المشتركة هي الخروج على

(١) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٣، ص٣٢٧.

آراء الطوسي، والأخذ بوجهات نظر تتعارض مع موقفه الأصولي أو الفقهي.

وكما حاول ابن إدريس تفنيد ما جاء في فقه الطوسي من أدلة كذلك ناقش ابن زُهرة الأدلة التي جاءت في كتاب «العُدّة» الذي ألّفه الطوسي، مستدلاً على وجهات نظر متعارضة. وكان مضافاً إلى ذلك يُثيرُ مشاكل أصولية جديدة لم تكن مُثارةً من قبل في كتاب «العُدّة». من ذلك مسألة دلالة الأمر على الفور. فقد كان الطوسي يقول بدلالته على الفور، وأنكرَ إبن زهرة ذلك، وقال: «إنَّ صيغة الأمر حياديّة لا تدلُّ على فور، ولا تراخ». إلى غير ذلك من المسائل العلمية الجادة؛ الأمر الذي يُشير إلى أنَّ الفكر العلمي بدأ بعملية إتساع ونمو ضمن إطاري الفقه والأصول مما جعله يرتقي لأول مرّة في محاجة آراء الطوسي العلمية، أو التفاعل معها بشكل لم يكن مألوفاً من قبل.

كانت بين إبن زهرة وإبن إدريس مكاتبات. وأشار إبن إدريس إلى لقاء تمّ بينهما، وإلى بعض المراسلات، حيث ذكره في كتابه «السرائر» ناقلاً بعض آرائه الفقهية بقوله: «شاهدتُه ورأيتُه وكاتبتُه وكاتبني وعرّفتُه ما ذكره في تصنيفه من الخطأ، فاعتذر بأعذار غير واضحة»، مما يدل على أنَّ إبن إدريس كانت له انتقادات حتى على معاصريه من الفقهاء بالرغم من المنحى المشترك الذي يتسمُ كلاهما به[1].

وقد نهج ابن إدريس في حملته منهجاً علمياً بَحتاً اعتمد شطراً منه على نقد الطوسي، ومحاولة تجاوز معطياته الفقهية، كما لاحظ من جهة أخرى الوضع العام الذي يعيشه فقهاء الإمامية، وعدم مقدرتهم على تخطي التركة العلمية التي خلّفها الطوسي؛ فكان حذراً بالرغم من الشدة التي انتهجها في نقده من إثارة حفيظة «المقلّدة» ولجوئه إلى المحاججة التي لا تُثير مشاعرهم في بعض الأحيان.

ومن خلال الجرأة التي تميّز بها إبن إدريس في ردّ آراء الطوسي، ومحاولة

(١) المعالم الجديدة، ص٧٤.

كسر الطوق الذي فُرضَ على المسلك العلمي بعده، فقد تعرّض للانتقاد الشديد، ولم يرتضِ شدّته كثيرٌ من الذين دعموا مسلكه العلمي وٱرتضوه.

وقد أكثر فقهاء عصره ومَنْ تأخر عنهم الطعن في أقواله. قال فيه سديد الدين الحمصي: «إنّه مخلط لا يُعتمد على تصنيفه»(١). كما نُسب للعلامة الحلي أنه عبّر عنه بالشاب المترف(٢).

وبالرغم من الهجوم الذي شنّه فقهاء عصره ومَنْ تبعهم، إلاّ أنَّ صورته كفقيه كبير بقيتْ لم تتغير كما حصل ذلك مع إبن الجُنيد. وقد أُعيدَ التقدير إلى جهوده من قِبل بعض الفقهاء الذين جاؤوا بعده حيث أثنوا على كتابه السرائر، وعلى ما رواه من كتب المتقدّمين وأصولهم، والسبب يرجع إلى أنّه استطاع أنْ يبعثَ في الاجتهاد التأمل في الأدلة، وبذلك نضج فقه أهل البيت بما فيه من المأثورات الكثيرة، وبما فيه من المسائل المُجمع عليها، وما هو غير مجمع عليه، فظهر الصحيح من الروايات»(٣). كما أنَّ كتاباته لم تكن خارجة على العُرف المذهبي، بل بقيت محافظة ضمن نطاق المذهب، الأمر الذي دفعَ شبهة الاعراض عنه والمبالغة في الانتقام منه.

من هنا وُصف إبن إدريس بأنّه كان «فقيهاً أصوليّاً بحتاً، ومجتهداً صِرْفاً»(٤)، وهذا الوصف بحدّ ذاته شهادة كبيرة لمسلكه الاجتهادي، خصوصاً وقد صدر عن عالم أخباري متأخر يختلف عنه في المسلك، وهو الشيخ يوسف البحراني (١١٠٧ ـ ١١٨٦هـ/ ١٦٩٦ ـ ١٧٧٢م)، وهو يحكي مقدرة إبن إدريس العقلية ومكانته في عالم الاستنباط الفقهي، الأمر الذي جعله من حملة لواء النهضة القائمة على النقد.

---

(١) لؤلؤة البحرين، ص٢٧٦.

(٢) البحراني، ص٢٧٦.

(٣) مستدرك أعيان الشيعة، ج١، ص١٤٩.

(٤) البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٧٦.

لم يكتف إبنُ إدريس في كتابه (السرائر) الذي عُرف به، ببيان آرائه الفقهية، بل ذكر في كلّ فرع الأساس الأصولي للمسألة أيضاً، وربّما ذكر أحياناً عدّة مسائل أصولية في فرع واحد[١]، وهذا يعني أنَّ الفكر العلمي كان قد نما واتسعَ بكلا جانبيه الأصولي والفقهي مما جعل نموهما يسيران في خطين متوازيين، لا يتخلّف أحدهما عن الآخر تخلّفاً كبيراً لِما بينهما من تفاعل وعلاقات[٢].

وعلى ذلك فإنَّ مخالفة إبن إدريس لمَنْ سبقه لا تنحصر بطريقة الاستنتاج فقط، بل تتعدّاها إلى مخالفة أصول الاستنباط، وأسسه أيضاً.

عَمد إبن ادريس في كتابه هذا إلى ذكر آراء الشيخ الطوسي نقلاً عن مؤلفاته (النهاية) و(المبسوط) وكتب أخرى، إلاَّ أنَّ إبن إدريس لم يكن هدفُهُ نقل الآراء فقط، بل إستهدف تسليط أضواء النقد عليها. ولم يكن نقدُهُ على شيخ الطائفة فحسب بل تعدّاهُ إلى مقلديه وتابعيه، وكأنَّه كرّس فصول الكتاب لانتقاد الطوسي وأتباعه[٣].

وقد لاحظ السيد محمد باقر الصدر ملاحظتين مهمتين في مقارنته بين كتابي السرائر لابن إدريس والمبسوط للطوسي.

الأولى: إنَّ كتاب «السرائر» يبرز العناصر الأصولية في البحث الفقهي، وعلاقتها به بصورة أوسع مما يقوم به كتاب «المبسوط». فقد أبرز إبن إدريس في استنباطه لمسألة (أحكام المياه) ثلاث قواعد أصولية وربط بحثه الفقهي بها. بينما لا نجد شيئاً منها في أحكام المياه في كتاب «المبسوط»، وإنْ كانت بصيغتها النظرية العامة موجودة في كتب الأصول قبل إبن إدريس.

---

(١) گرجي، نظرة في تطور علم الأصول، ص٢٦٤.

(٢) المعالم الجديدة، ص٧٥.

(٣) گرجي، ص٢٦٤.

الثانية: إنَّ الاستدلال الفقهي لدى إبن إدريس أوسع منه في كتاب «المبسوط»، وهو يشتمل في النقاط التي يختلف فيها مع الطوسي على توسّع في الاحتجاج وتجميع الشواهد، حتى أنَّ المسألة التي لا يزيد بحثها في المبسوط على سطر واحد قد تبلغ في السرائر صفحة كاملة.

ومن ذلك مسألة طهارة الماء المتنجس إذا تمّم كرّاً بماء متنجس أيضاً. فقد حكم الشيخ في المبسوط ببقاء الماء على النجاسة، ولم يزد على جملة واحدة في توضيح وجهة نظره. أمّا إبن إدريس فقد إختار طهارة الماء في هذه الحالة، وتوسّع في بحث المسألة ثم ختمه قائلاً: «ولنا في هذه المسألة منفردة نحو من عشر ورقات قد بلغنا فيها أقصى الغايات، وحججنا القول فيها والأسئلة والأدلة والشواهد من الآيات والأخبار».

ويُلاحظ في النقاط التي يختلف فيها إبن إدريس مع الطوسي إهتماماً كبيراً منه باستعراض الحجج التي يمكن أنْ تدعم وجهة نظر الطوسي، وتفندها. وهذه الحجج التي يستعرضُها ويُفندها إمّا أنْ تكون من وضعه وإبداعه يفترضها إفتراضاً ثم يُبطلها لكي لا يُبقي مجالاً لشبهة في صحة موقفه، أو أنّها تعكس مقاومة الفكر التقليدي السائد لآراء إبن إدريس الجديدة. أي أنَّ الفكر السائد إستفزّتهُ هذه الآراء، وأخذ يُدافع عن آراء الطوسي. فكان إبن إدريس يجمع حجج المدافعين ويفنّدها. وهذا يعني أنَّ آراء إبن إدريس كان لها ردّ فعل وتأثير معاصر على الفكر العلمي السائد الذي إضطره للمبارزة[1].

من جهة أخرى فإنَّ الفترة الزمنية الممتدة بين عصر الطوسي وعصر إبن إدريس أفرزتْ كثيراً من المسائل المتجدّدة والأسئلة الفقهية التي تتطلب أجوبةً حاسمة.

❊ ❊ ❊

---

(١) السرائر، ج١، ص٥٨ ـ ٩٥، والمبسوط، ج١، ص٥، وكذلك ينظر: الصدر، المعالم الجديدة، ص٧٢ ـ ٧٣.

وبناءاً على منهجنا في دراسة هذه الفترة الزمنية البالغة التعقيد فإنَّ ما قيل من موضوع توقّف الاجتهاد بعد وفاة شيخ الطائفة الطوسي، وظهور تيّار «المقلّدة»، وهم الفقهاء الذين تبنّوا فكر الطوسي ومنهجه، لا واقع له أصلاً. فقد غيّب تاريخ هذه المرحلة وأُطفئت أنواره بابتداع ظهور «المقلّدة» الذي ساهم تاريخهم باخفاء تاريخ هذه المرحلة على مدى قرن كامل من الزمن بعدما حلّ محلّ التاريخ الأصلي المغيّب.

وما ورد من تصدّي الشيخ إبن إدريس الحلّي لنقد منهج الطوسي وكتبه فهو غير مرتبط بفرضية أنَّ «باب الاجتهاد بعد الشيخ الطوسي كاد أنْ يُغلق»، لأنَّ الاجتهاد لم يتوقف بعد غياب الطوسي، وإنّما كان ضمن جهوده في دراسة المنهج الفقهي وتطوره.

المحقق الحلي

إنَّ الاتجاه الاجتهادي الحاد الذي تركه إبن إدريس الحلّي في الفقه ولّد نفس ردّة الفعل من الاتجاه الذي ولّده الشريف المرتضى في الفقه قبله في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي؛ إلاَّ أنَّ تلك الصدمة امتصّها الطوسي بمحاولته تخفيف هذه الحدّة بشكل محافظ، بيدَ أنَّ الاتجاه الذي خلّفه إبن إدريس بالرغم من محاولة المحقق الحلّي المتّزنة لرفع هذا الأثر، فإنّه ترك ردود فعل عند فقهاء آخرين كان لهم إتجاه مُغاير لما درجَ عليه أصحاب مدرسة الاجتهاد.

وقد ظهرت ردود الفعل هذه على يد رضيّ الدين علي بن طاووس (ت: ٦٦٤هـ/ ١٢٦٦م) باتجاهه السلفي المحض، فقد أُثرَ عنه أنّه ألّف كثيراً من الكتب في الأدعية دون الفقه لتورّعه عن الفتوى[١]، وأدخل أحاديث ومرويات كثيرة أُعتبرَ على أساسها كاتباً مغالياً قلَّ أنْ تؤخذ رواياته بجديّة[٢].

---

(١) الشيبي، ج٢، ص٩٨.

(٢) مقلّد، النبوة والإمامة في فكر نصير الدين الطوسي، ص٧٠.

وقد جسّد ابن طاووس الاتجاه السلفي في مؤلفاته بكلّ معانيه، وحفاظاً على منهجه تعرّض إلى إنتقاد الشريف المرتضى لاشتغاله بعلم الكلام، وكذلك لتقرّبه من السلطان[1].

ويبدو أنّه كتبَ نقده هذا قبل دخول هولاكو إلى العراق، وإلاّ لخفّف من إنتقاده للمرتضى في بعض المسائل التي ألجأته الأيام أنْ يُشارك المرتضى بها.

ولم يكن لهذا الاتجاه أثرٌ ما دام واقعاً في دائرة النظر والتأمل والرأي الشخصي، خصوصاً بعدما أصبحَ أقلَّ حدّة على يد أخيه جمال الدين أحمد إبن طاووس (ت: ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) الذي وصفته المصادر بأنَّه «فقيه أهل البيت»، وأنّه «حقّق الرجال والرواية والتفسير»[2].

وقد نُسب إليه تقسيم الأخبار إلى أقسامها الأربعة: «الصحيح، الموثّق، الحَسن، الضعيف»[3]، بالرغم من أنَّ بعض الباحثين ذهب إلى أنَّ إبن طاووس كان منقّحاً لأصل التنويع لا مُحدثاً له فقد كان ثابتاً لدى القدماء[4]؛ فإنَّ الأخباريين شجبوا تنويع الحديث، وأصرّوا على إثبات صحة جميع أخبار الكتب الأربعة لأنّها محفوفة بقرائن تُفيد الوثوق بصدورها عن المعصوم[5].

ولم تتهيأ للأخباريين شخصية يمكن أنْ يثأروا منها في القرون اللاحقة سوى شخصية العلاَّمة الحلّي، فقد نسبوا إليه هذا التنويع، واتهموه باتهامات شنيعة دونَ أنْ يتعرّض إبن طاووس لأيّ نقد.

وربما كان إتهام العلاّمة الحلّي نابعاً من محاولة الأخباريين التبرؤ من

(١) كشف المحجة لثمرة المهجة، ص٢٣.
(٢) الطهراني، الأنوار الساطعة في المائة السابعة، ص٧٦.
(٣) الأمين، أعيان الشيعة، ج٣، ص١٩٠.
(٤) الغريفي، قواعد الحديث، ص١٦.
(٥) البحراني، الحدائق الناضرة، ص٢٠.

الوضع السياسي الذي كان عليه العلاّمة، ومحاولتهم فصل الفقه عن السياسة بشكل عملي، وذلك بعد سقوط الدولة الصفوية.

وقد إدّعت بعض المصادر الشيعية وأغلب الدراسات الغربية أنَّ العلاّمة الحلّي هو أول مَنْ وضع قواعد تقسيم الحديث الأربعة. وبناءاً على ملاحظة العلاّمة نفسه فإنَّ أحمد بن طاووس هو أول مَنْ لاحظ هذا التقسيم. وعليه فإنَّ العلاَّمة هو أول مَنْ طبّق التقسيم في المسائل الشرعية(١).

جهود المحقق الحلي العلمية

بدأت الحركة الاجتهادية بعد إبن إدريس بالاتساع، ولاحتْ بوادر جديدة لبلورة بعض المفاهيم العلمية، وخلق مفاهيم أخرى لم تكن مألوفة من قبل. ويُعتبر نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلّي المُلقّب بالمحقق (ت: ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) الشخصية المتّزنة التي حظيتْ بالاحترام لما تمتّعَ به من قدرات عالية إضافتْ إلى الفقه إضافات جديدة.

ولقبُ (المحقّق) الذي لحقه واتّصف به لم يكن مُتأتّياً إلاّ من جهوده في مجال الفقه. فإذا أطلقَ الفقهاء هذا اللقب بصورة عامة كان هو المقصود به. لذاك قيل عنه: «إنّه محقّق الفقهاء، ومدقّق العلماء وأول مَنْ نبعَ منه التحقيق في الفقه، وعنه أُخذ»(٢). وقد ازدهرت الحركة العلمية في عصره حتى صارت الحلّة من المراكز العلمية في البلاد الإسلامية، وتخرّجَ على يديه نخبة من العلماء. نُقلَ أنَّ مجموعة كبيرة من المجتهدين بلغوا أربعمائة مجتهد

---

(١) Madelung, Akhbariyya, p.56, Arjomand, *The shadow of God and the Hidden Imam*, p.55.

وتُنظر بهذا الصدد أيضاً مقالة:

Newman, The Akhbari-Usuli dispute in late safawid Iran, p.40, in *(B SOAS)*, 1990.

(٢) لؤلؤة البحرين، ص٢٢٧.

تخرّجوا عليه، الأمر الذي لم يكن متفقاً لأحدٍ من الفقهاء قبله[١]. وكان من أظهر تلامذته إبن أخته الحسن بن المطهّر الحلّي المعروف بالعلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م).

ترك المحقّق الحلّي تأثيراً كبيراً على أتباعه من الفقهاء بعد مساهمته الجادة بتنقيح المسائل، وتقسيم الأبواب الفقهية. وقد جعله نفوذه هذا متعاملاً مع ما قدّمه الشيخ الطوسي من نتاج فقهي على وفق القواعد الخاضعة للتدقيق والتنقيح مستفيداً من دفاعه عن شيخ الطائفة، ومن الاعتراضات التي أوردها إبن إدريس على مؤلفاته.

كما أنّه استطاع أنْ يُغيّر المناهج الدراسية باستبدال كتابه الفقهي المُسمّى «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام» بكتاب (النهاية) للطوسي، لما رآهُ من ضرورة نقل الفقه إلى دائرة أوسع مما كان عليه، لأنَّ كتاب الطوسي لم يتعدَّ إيراد أمهات مسائل الفقه، وأصوله، في حين أنَّ كتاب الشرائع اشتمل على التفريع، وتخريج الأحكام. فإن إقرار كتاب الشرائع رسمياً في الدراسة الفقهية والعناية به بحثاً وتعليقاً قاد إلى توسيع مناهج الاستنباط والتصنيف.

وقد إهتم الفقهاء منذ عهد تأليف الشرائع إهتماماً كبيراً به، ولا يزال من الكتب التي عليها مدار الدراسة في مراكز العلم، وقد اعتمد عليه الفقهاء خلال القرون العديدة، ووضعوا شروحاً عليه بين مُختصر ومطوّل، بل إنَّ معظم الموسوعات الفقهية الضخمة التي أُلّفتْ بعد عصر المحقّق هي شروح له[٢]، تميز بعضها بالاختصار مرَّة، وبالاستدلال والتفريع مرّة أخرى. ولا يزال هذا الكتاب إلى اليوم يحظى بعناية الدارسين بشكل لم يُفقدهُ حيويته وجدتَهُ.

حاول المحقق الحلّي أنْ يلمَّ بأطراف الموضوعات الفقهية المتناثرة

---

(١) تُراجع مقدمة كتاب الشرائع، المجلد الأول.
(٢) الذريعة، ج١٣، ص٤٧.

حسب تقسيمات الفقهاء السابقين له، وأنْ يجعلها مندرجة في تقسيمات محدّدة تسهل الإحاطة بها، فعمد إلى وضع أُسس أربعة لتقسيم الأحكام الفقهية. وقد كان هذا التقسيم مختلفاً بين الفقهاء، وكلُّ فقيه يراه حسب وجهة نظره الخاصة. وقد أصبحَ نهج المحقق الجديد متعارفاً عليه في مؤلفات الإمامية منذ عصر المؤلف، ولم يتغير إلاً على يد الفقيه المعاصر الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر.

أما منهج المحقق الحلّي في التقسيم فقد ظهر في كتاب «شرائع الإسلام» بأربعة أقسام؛ العبادات، العقود، الايقاعات، الأحكام.

فقسمُ العبادات: يبدأ بكتاب الطهارة، وينتهي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقسم العقود: يبدأ بكتاب التجارة وينتهي بكتاب النكاح.

وقسم الايقاعات: يبدأ بكتاب الطلاق وينتهي بكتاب النذر.

وقسم الأحكام: يبدأ بالصيد والذباحة، وينتهي بالديّات.

ولعلَّ وجه الحصر في هذا التقسيم ناشىء من أنَّ المبحوث عنه في الفقه إمَّا أن يتعلّق بالأمور الأخروية، أو الدنيوية. فإنْ كان الأول فهو عبادات. أمّا الثاني؛ فإمّا يحتاج إلى صيغة أو لا يحتاج؛ فغير المحتاج إلى صيغة هو الأحكام كالديّات والميراث والقصاص والأطعمة، وما يحتاج إلى صيغة فقد يكون من الطرفين أو من طرفٍ واحد، فمن طرف واحدٍ يُسمّى: الإيقاعات كالطلاق والعتق، ومن الطرفين يسمى: العقود، ويدخل فيها المعاملات والنكاح. وتبدأ العبادات بكتاب (الطهارة) كمقدمة لها[١].

ويلاحظ أنَّ هناك إختلافاً عمّا اختاره الفقهاء السابقون له، فقد عدَّ

---

(١) مقدمة الشيخ محمد تقي القمي على المختصر النافع.

الطوسي العبادات الشرعية خمسة: الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، الجهاد[1]، ولم يُفرد لمبحث (الاعتكاف) و(العُمرة) مكاناً مستقلاً. فقد بحث (الاعتكاف) ضمن حديثه عن (الصوم)، وذكر (العمرة) ضمن حديثه عن (الحج). كذلك في مبحث (الخُمس) حيث جعله مبحثاً ضمنياً يندرج تحت كتاب (الزكاة).

أمّا المحقّق فقد أوردَ جميع هذه المباحث العبادية بشكل مستقل، وأضافَ إليها مبحثاً آخر وهو مبحث «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي لم يُشر إليه الطوسي ضمن كتاب (الجهاد).

أمّا في مدرسة الاجتهاد المعاصرة فقد بدّل الإمام السيد محمد باقر الصدر بهذا التقسيم تقسيماً آخر فلم يبحث (العبادة المشوبة بالمالية) ضمن مباحث (العبادات) مثل الخُمس والزكاة، بل جعلها في تقسيم جديد يقع تحت عنوان (الأموال العامة)، كما أضافَ (للعبادات المحضة) مبحث (الكفارات)، كما أنَّه جعل مبحث (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ضمن تقسيم يندرج تحت عنوان (السلوك الخاص)[2].

وعليه فإنَّ تقسيم المباحث الفقهية بقي مديناً للجهود العلمية التي وضعها المحقّق الحلّي قرابة ثمانية قرون، والتي دأب الفقهاء على الأخذ بها حتى العصر الحاضر.

تحديد مفهوم لفظة (الاجتهاد)

مضافاً إلى تميز المحقّق الحلّي بنقل الفقه إلى طور جديد من التبويب والترتيب فإنَّه إستطاع أنْ يُقدّم تنقيحات في علم الأصول أعطتْ للاجتهاد مدلولاً جديداً نقلت بعض مباحثه من طورها التقليدي إلى طور آخر أكثر شمولاً واستيعاباً.

(١) الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص٣٧٤.
(٢) الصدر، الفتاوى الواضحة، ج١، ص١٣٢.

فقد كثر الجدل بين فقهاء الإمامية على تحديد مفهوم (الاجتهاد)، ووقفَ الفقهاء الأوائل موقفاً سلبياً من هذه الكلمة بالذات، فكانت تقترنُ بما قرّرته المدارس السنيّة من الاجتهاد بالرأي والقياس. وهي بذلك تُعبّر عن التفكير الشخصي مقابل النصّ. فالفقيه حيث لا يجد النص يرجع إلى تفكيره الخاص يستلهمُهُ، ويبين على ما يرجح في فكره من تشريع[١].

وقد وردت أحاديثُ تذمُّ الاجتهاد بهذا المعنى، كما صُنّفت كتبٌ في ذم هذا المسلك. ولم تتخذ هذه المفردة (الاجتهاد) شكلاً جديداً إلاَّ حينما كتبَ المحقّق الحلّي في كتابه «معارج الأصول» تحت عنوان «حقيقة الاجتهاد» حيث قال: «هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في إستخراج الأحكام الشرعية». وبهذا الاعتبار يكون إستخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً لأنها تبتني على إعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواءاً كان ذلك الدليل قياساً أو غيره. فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإنْ قيل: يلزم على هذا أنْ يكون الامامية من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك لكن فيه إيهام من حيث أنَّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا أستُثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس»[٢].

ومن خلال هذا النصّ استطاع المحقّق أنْ يطوّر مصطلح الاجتهاد تطوراً يتّفق مع مناهج الاستنباط في الفقه. فبينما كان الاجتهاد مصدراً للفقيه يصدر عنه، ودليلاً يستدلُّ به كما يصدر عن آية أو رواية، أصبح في المصطلح الجديد يُعبّر عن الجهد الذي يبذلهُ الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من أدلته ومصادره، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه.

---

(١) المعالم، ص٢٤.

(٢) معارج الأصول، ص١٧٩.

والفرق بين المعنيين جوهريٌّ للغاية إذْ كان للفقيه على أساس المصطلح الأول للإجتهاد أنْ يستنبط من تفكيره الشخصي وذوقه الخاص في حالة عدم توفر النصّ، وأمّا المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقيه أنْ يبرّر أيّ حكم من الأحكام بالاجتهاد؛ لأنَّ الاجتهاد بالمعنى الثاني ليس مصدراً للحكم بل هو عملية إستنباط الأحكام من مصادرها[١].

إن بلورة مصطلح (الاجتهاد) وتطوره لم يكن إلاّ بداية لنزاع جديد استغلّته المدرسة الأخبارية خلال القرن الحادي عشر الهجري لشنّ هجوم منظّم على مدرسة الاجتهاد. وقد استُهدفَ فقهاء هذا العصر بالذات وهم: ابن إدريس، المحقق، والعلاّمة الحلّي من قبل مؤسس هذه المدرسة محمد أمين الأسترابادي (ت: ١٠٣٣هـ/ ١٦٢٣م) بالنقد والتجريح، وهو في ذلك لم يفرّق بين معنى (الاجتهاد) في كلا الحالتين.

إنَّ الشريف المرتضى هو أول مَنْ حقّقَ في موضوع (الاجتهاد)، فقد كتب مبحثاً في كتابه «الذريعة إلى أصول الشريعة»، تحت عنوان (الاجتهاد وما يتعلّق به)[٢]، كما ميَّز بين مصطلحاتٍ ثلاثة تحت عنوان (فصل في القياس والاجتهاد والرأي) معتبراً الاجتهاد هو: «بذل الوسع والطاقة فيما يُتوصل به إلى الأحكام من الأدلة»[٣].

وبالرغم أنَّ المحقّق الحلّي أخذ التعريف ذاته في (المعارج) فقال في تعريف الاجتهاد هو: «بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية»[٤] إلاّ أنَّ المرتضى لم يستعمل الاجتهاد كعملية إستنباط الحكم الشرعي من مصادره، وإنّما إستعمله مصدراً من مصادر الاستنباط.

---

(١) الصدر، ص٢٦.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة، ج٢، ص٣٠٨.

(٣) الذريعة، ج٢، ص١٨٨.

(٤) المعارج، ص١٧٩.

ميّز المرتضى بين القياس والاجتهاد، وجعل القياس (ما تعيّن أصلُه الذي يُقاس عليه)، وهذا ما لم يتعيّن في الاجتهاد[١] كالاجتهاد في طلب القبلة. كما ذكر أنَّ من الفقهاء مَنْ أدخلَ القياس في الاجتهاد، وجعل الاجتهاد أعمَّ منه[٢]. وهذا المعنى لجأ إليه المحقّق الحلّي أيضاً في التفرقة بين (القياس) و(الاجتهاد) مشيراً إلى أنَّ الفقيه عندما يستخرج الحكم من أدلة الشرع المبتنية على إعتبارات نظرية ليستْ مُستفادة من ظواهر النصوص يكون القياس أحد أقسام الاجتهاد. وتمييزاً لعملية الاجتهاد بشكل أدق قال: «فإذا استثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس»[٣].

كما استعمل المحقّق نفس المطالب التي أوردها المرتضى، وأضافَ إليها بعض الاضافات. فمثلاً عندما يقول المرتضى في موضوع جواز تعبّد النبيّ بالاجتهاد في بعض مسائل الشرع من طريق العقل: «إنَّ العقل لا يمنع من ذلك إذا تعلقت به مصلحة»[٤]، يقول المحقق تحت عنوان: هل يجوز أنْ يكون النبيّ متعبداً باستخراج الأحكام الشرعية بالطرق النظرية الشرعية عدا القياس: «لا نمنع من جوازه، وإنْ كنّا لا نعلم وقوعه»[٥].

أمّا شروط المُفتي على رأي المحقّق فهي نفسُها عند المرتضى، وإنْ كان أسلوب تقريرها اللفظي مختلفاً. فقد ذكر المحقق في مسألة «مَنْ يسوغ له الفتوى» أنّها منحصرة في الشخص «العدل، العالم بطرق العقائد الدينيّة الأصولية وبطرق الأحكام الشرعية، وكيفية استنباط الأحكام منها»، ولم يذكر ميزات أخرى، بل فصّل بعض الشيء في وجوب معرفة المفتي «جميع ما

(١) الذريعة، ج٢، ص١٨٨.
(٢) الذريعة، ص١٨٨.
(٣) المعارج، ص١٨٠.
(٤) الذريعة، ج٢، ص٣١٠.
(٥) المعارج، ص١٨٠.

تتوقف عليه كلُّ واقعة يُفتي فيها»[1] . ثم أشار استطراداً إلى شروط إثبات منصب «الافتاء» بشهادة العلماء له. وحصول «الثقة» بمقدرته على الفتوى[2] وهي إشارات صدرتْ من المرتضى بشكلٍ استطرادي[3] .

ويأخذ مبحث (الاجتهاد) دقّة أكبر على يد العلاّمة الحلّي فقد أدخلَ مصطلح (الظن) في تعريفه للأجتهاد، وعبَّر عن ذلك بقوله: «هو استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنيّة الشرعية على وجه لا زيادة فيه»[4] . كما بحث في موضوع إجتهاد النبيّ معتبراً إجتهاده لا يصحّ؛ لأنَّ الاجتهاد إنَّما يُفيدُ الظن، والنبيّ قادر على تلقيه من الوحي[5] .

أمّا المباحث الأخرى التي أوردها العلاّمة فهي، وإنْ كانت مبوّبة بشكل مستقل، ومحدّد، إلاّ أنَّ أغلب مسائلها قد سبقه إليها المرتضى، والمحقق، وهذه المباحث تندرج بما يلي: -

١ - في شرائط المجتهد[6] .

٢ - في تصويب المجتهد[7] .

٣ - في تفسير الاجتهاد[8] .

٤ - في جواز التقليد[9] .

---

(١) المعارج، ص٢٠٠.

(٢) المعارج، ص٢٠١.

(٣) الذريعة، ج٢، ص٣١٧.

(٤) العلاّمة الحلّي، مبادىء الوصول إلى علم الأصول، ص٢٤٠.

(٥) مبادىء الوصول، ص٢٤٠.

(٦) العلاّمة الحلّي، ص٢٤١.

(٧) مبادىء الأصول، ص٢٤٤.

(٨) العلامة، ص٢٤٦.

(٩) مبادىء الوصول، ص٢٤٦.

٥ ـ في شرائط الاستفتاء[١].

٦ ـ في إفتاء غير المجتهد[٢].

٧ ـ في مَنْ لم يبلغ الاجتهاد[٣].

ونتيجةً للأجواء الفكرية الحرّة التي تميّز بها عصر المحقّق الحلّي فقد حصل إهتمام بآراء إبن الجنيد بعدما أهمل العلماء كتبه. وقد بدأتْ آراؤه تَطرح نفسها في الدراسة الفقهية بعدما كانت غير معتمدة حتى زمن المُحقّق. وكان إبن الجنيد يعتمد على دليل (العقل) بمثابة الوسيلة الأساسية لاستنباط الأحكام الشرعية. وقد بدأ المحقق يطرح آراءه الفقهية كما نهج العلاّمة النهج نفسه، ونقلَ الكثير من آرائه في كتبه.

الخلفاء العباسيون الثلاثة

لم يُواجه المحقّق أزمات سياسية بالرغم من الهزات العنيفة التي شهدها بسقوط الخلافة العباسية سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م على يد المغول.

فقد عاصَر ثلاث خلفاء عباسيين، هم: الناصر لدين الله (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ/ ١١٧٩ ـ ١٢٢٥م)، والمستنصر بالله ٦٢٣ ـ ٦٤٠هـ/ ١٢٢٦ ـ ١٢٤٢م)، والمستعصم بالله (٦٤٠ ـ ٦٥٦هـ/ ١٢٤٢ ـ ١٢٥٨م)، وكان الأول من المؤيدين للشيعة، ولم يُعرف عن الثاني التعصب لمذهب دون آخر من المذاهب الإسلامية، بل كان مُتّهماً بدعم الشيعة، وكسب رضائهم بالاهتمام في تشييد المراقد المقدسة لأئمتهم[٤].

---

(١) مبادىء الأصول، ص٢٤٧.

(٢) أيضاً، ص٢٤٨.

(٣) أيضاً، ص٢٤٩.

(٤) اليافعي، مرآة الجنان، ج٨، ص٧٣٩.

إلاَّ أنَّ فقهاء الإمامية في عهده كانوا غير راغبين في التقرب إلى مراكز السلطة التي فسحت المجال لنشاط كبير قام به فقهاء المذاهب السنية الأربعة، والذي يبدو أن هذا الخليفة أرادَ بتأسيسه «المدرسة المستنصرية» سنة ٦٣١هـ/ ١٢٣٣م ببغداد أن يكون النشاط المذهبي «رسمياً» وتحت أنظاره.

ولعلَّ من مظاهر هذا الانفصال رفض رضيّ الدين علي بن موسى آل طاووس (ت: ٦٦٤هـ/ ١٢٦٦م) تقلّد منصب نقابة الطالبيين والوزارة في عهد هذا الخليفة[١]، لكنّه تولّى نقابة الطالبيين بالعراق سنة ٦٦١هـ/ ١٢٦٢م مِنْ قبل (هولاكو). وقد اشتهرتْ عنه فتواه بعد سقوط بغداد بتفضيل الحاكم الكافر العادل على المسلم الجائر[٢].

كما بدأ الفقهاء يأخذون منحى استقلالياً، منفصلاً عن السلطة الزمنية؛ ومن مظاهر الاستقلالية ما قام به الفقيه نجيب الدين محمد بن جعفر بن نما الربعي الحلّي (ت: ٦٤٥/ ١٢٤٧م) من إيجاد مراكز التدريس بشكل مُنظّم بمدينة الحلّة بعيداً عن معادلات التوازن السياسي والثقافي للدولة.

أمّا المستعصم فقد وُصف بأنّه كان أضعف من سابقَيه، ميّالاً إلى اللهو، غير مهتم بالعلم[٣]؛ الأمر الذي جعل من وزيره الشيعي مؤيد الدين محمد بن العلقمي (ت: ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) شخصية مشاراً إليها في عالم السياسة.

نصير الدين الطوسي

تخلّص الفقهاء من الضغوط الفكرية وبدأوا بالتحرر بشكل متميّز من التأثيرات المتوقعة. على أنَّ سقوط الخلافة العباسية ودخول الجيش المغولي إلى العراق لم يغيّر من معادلة التأثير على كيان الدراسة العلمية بمدينة الحلّة،

(١) ابن طاووس، كشف المحجّة عن ثمرة المهجة، ص١٠٩.
(٢) ابن الطقطقي، الفخري، ص١٠٧.
(٣) الفخري، ص٢٩٥.

بفضل جهود الفيلسوف الكبير الخواجة نصير الدين الطوسي ((٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ/ ١٢٠٠ ـ ١٢٧٣م) الذي استطاع أنْ يُوجدَ صلة بهولاكو خان مما دعا هولاكو إلى استيزاره سنة ٦٦٢هـ/ ١٢٦٣م، وأوكل له التولّي التام للأوقاف والتفتيش في شؤون البلاد عامة. وقد كانت هذه الأوقاف من العوامل المساعدة على استمرار المدارس، والمعاهد الدينية على أداء مهامها الثقافية التي كانت تؤديها في العهد العباسي. ويرجع إلى نصير الدين فضل الحفاظ على هذه الأوقاف، وإصلاحها بعد اختلالها، ووضع القواعد لها، وصرفها في وجوهها بحسب شروط واقفيها من تنظيم الرواتب على الفقهاء والمدرسين، وتوفير الموارد العينيّة[1].

وفي هذه الفترة بالذات سنة ٦٦٢هـ تكوّنت لنصير الدين الطوسي صلةٌ بفقهاء الحلّة، بعدما زار هذه المدينة، وتعرّف على الأوضاع العلمية فيها. وقد بهره التطور الذي بلغه فقهاء الحلّة وعبّر عن إعجابه بالمحقّق بعد مناظرة فقهية جرت بينهما في مسألة «إستحباب التياسر بالقبلة لأهل العراق»[2].

إنَّ مكانة نصير الدين في العلوم الفلسفية والرياضيّة، حتى «عُدَّ من أعظم فلاسفة الإسلام، ومن أكبر رياضيهم»[3]، تركتْ أثرها الواضح على فقهاء الحلّة. وكان لتلميذه العلاّمة الحلّي فضل إدخال فكر نصير الدين الفلسفي إلى المعاهد التعليمية من خلال كتابه «تجريد الاعتقاد» الذي شرحه العلاّمة نفسه، والذي ما زالت المراكز العلمية إلى اليوم قائمة بتدريسه.

والجديد في هذا الكتاب أنَّ نصير الدين «مزج فيه الفلسفة لأول مرّة بعلم الكلام مزجاً تامّاً بحيث صارا شيئاً واحداً»[4].

---

(١) آل ياسين، الحياة الفكرية، ص١٤٠.

(٢) أمل الآمل، ج٢، ص٤٩.

(٣) الدفاع، نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات، ص١٩٢.

(٤) الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج٢، ص٨٦.

وبالرغم مما قيل عن محاولة نصير الدين التفقه على يد تلميذه العلاّمة الحلّي[١]؛ إلاّ أنَّ الإتجاه الفقهي لم يكن ذا أثرٍ على فكره، ولم يخلّف أيَّ أثر مكتوب في الفقه[٢].

إنَّ الميزات التي اتصفَ بها نصير الدين سواءاً ميزاتُه العلمية، أو وجودُهُ في قلب السلطة جعلتْ منه مَعْلماً بارزاً من معالم تحوّل المدرسة الفقهية المستقلة خلال فترة وجيزة من الزمن إلى مدرسة تمركزت في قلب السياسة والأحداث، بسبب التأثير القوي الذي تركته هذه المدرسة في توجيه سياسة الدولة بشكل لم يتسنَ لها من قبل. حتى نرى أنَّ مجموع الفقهاء توحّدوا في السياسة هذه المرّة بعدما ابتعدوا عنها أواخر أيام الدولة العباسية، والتي كان إتجاه الحكم ميّالاً للشيعة أيضاً. ومن علائم ذلك أنَّ واحداً من كبار الفقهاء وهو رضي الدين ابن طاووس الذي ابتعد عن الفتوى بسبب ما اتصف به من الزهادة خوفاً من الفتوى نفسها؛ خرج عن صمته بفتوى سياسية توقّف عنها حتى المتصدرين للفُتيا من مختلف المذاهب، وذلك بسبب قناعته بالمنجزات المذهبية الكبيرة التي تكمن وراء هذه الفتوى[٣].

ومهما يكن من أمر فإنَّ نصير الدين كان له الأثر الأكبر في استقطاب أعمدة الحكم المغولي، وبناء جسور فكرية معهم. وقد وُضعتْ تحت تصرفه

(١) روضات الجنات، ج٦، ص٣٠٢؛ والبحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٤٦.
(٢) مُقلّد، النبوة والإمامة في فكر نصير الدين الطوسي، ص٢٦.
(٣) عندما فتح السلطان هولاكو بغداد عام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م أمر أنْ يُستفتى العلماء أيّهما أفضل السلطان الكافر العادل أم السلطان المسلم الجائر؟ ثم جمع العلماء في المدرسة المستنصرية، فلما وقفوا على الفُتيا أحجموا عن الجواب، وكان رضيّ الدين علي بن طاووس حاضراً هذا المجلس، وكان مُقدّماً محترماً، فلمّا رأى إحجامهم تناول الفُتيا، ووضعَ خطّه فيها بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده. (ابن الطقطقي، الفخري، ص١٧). وقد أبطلنا وقوع هذه الفتوى، ونسبتها لابن طاووس في كتابنا «المؤسسة الدينية الشيعية».

الامكانات لانشاء مرصد (مراغة) الذي يُعدُّ «أعظم مرصد عُرف في الشرق»[1]، ومكتبة كبيرة، وتدريس العلوم الفلسفية لمجموعة كبيرة من المتخصّصين ظهرت من بينهم أسماء لامعة، كما يُلاحظ ذلك من كتابات المؤرخ ابن الفوطي.

إنَّ صلة نصير الدين بهولاكو جعلته متهماً بالتواطؤ مع المغول للقضاء على الخلافة العباسية. كما أتُّهِمَ الوزير إبنُ العلقمي، والخليفة العباسي الناصر لدين الله نفسه[2]. وهذه الاتهامات، وإنْ كانت صادرةً عن قناعات شخصيّة إلاّ أنَّها لم تكن أسباباً قطعية في سقوط الخلافة نظراً للظروف المُعقّدة التي كانت تحيط بالمملكة ذلك الوقت[3].

وإذا صحَّ ما ذكره أرباب السير أنَّ نصير الدين هو الذي ساهمَ في القضاء على الخلافة العباسية بصورة نهائية، فهذا يعني أنَّ هذا الفيلسوف هو من أوائل الفلاسفة الذين نجحوا في العمل على إزالة أنظمة حكم لم يُؤمنوا بها تمهيداً لإرساء أنظمة حكم تدخل في تنظيرهم ومعتقدهم[4].

يُلاحظ حول تاريخ هذه المرحلة ما يلي:

١ ـ قادنا منهجنا التاريخي إلى التشكيك بالنصوص الواردة حول فتح هولاكو للعراق واستحداث الدمار بالقتل وإتلاف الكتب والمؤلفات.

---

(١) جواد، مصطفى جواد، إهتمام نصير الدين الطوسي باحياء الثقافة الإسلامية أيام المغول، (مقال)، ص١٠٣.

(٢) ابن الأثير، ج٧، ص٢٦١.

(٣) اعتبر المؤرخ السيد حسن الأمين شهرة نصير الدين العلمية أساساً في سلامته من القتل عند سقوط قلاع الاسماعيلية بيد المغول. وكان نصير الدين قد إلتجأ إلى هذه القلاع قبل (٢٨) سنة من سقوطها. وهي محصّنة لا يمكن الوصول إليها إلاّ بواسطة ممر ضيق، وتقع إلى الشمال الغربي من مدينة قزوين. (الأمين الغزو المغولي للبلاد الإسلامية، ص١١).

(٤) مقلد، النبوة والإمامة، ص١٩.

٢ ـ صوّرت النصوص أنَّ فتح هولاكو لبغداد لم يكن يحدث لولا خيانة الوزير الشيعي، وزير المستعصم العباسي مؤيد الدين ابن العلقمي (ت: ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) للخليفة. وأوعزت ذلك إلى التفسير الطائفي للتاريخ. وقد أبطلنا مثل هذه التفسيرات جملةً وتفصيلاً من خلال نقد المنهج الواحدي للتاريخ ونقضه.

٣ ـ شوّهت المنقولات تاريخ نصير الدين وألصقت به شتى التُهم، كتهمة التواطؤ مع القوات المغولية لاسقاط الخلافة العباسية، وتهمة التبدل والنفاق ومحاولة الانتقال من مكان إلى آخر سواءاً على الصعيد السياسي أم الديني كالانتقال من المذهب الشيعي الاسماعيلي إلى الإثني عشري.

وعليه فإنَّ المنقولات التي أوردت أخبار نصير الدين لا يمكن الاعتماد عليها أو الوثوق بها، والتعويل عليها مطلقاً.

جهود العلامة الحلي العلمية

أصبحت السلطة الدينيّة مقترنة بالسلطة السياسية لدى الفقهاء في عهد العلاّمة الحلّي بسبب تبنّي الحكام المغوليين للتشيّع، ودعمهم القوي له.

وقد لعبَ العلاّمة الحلّي دوراً بارزاً في تاريخ الشيعة واستطاع أنْ يكون المَعْلَم البارز في الرئاستين الدينية والسياسية، حيث كرّس حياته لخلق جيل يأتمُّ به، مضافاً إلى جيل الفقهاء الذين تتلمذوا عليه حتى قيل إنَّ خمسمائة مجتهد تخرّجوا عليه في علوم الشريعة وغيرها[١].

أعادَ العلاّمة الاتجاه العقلي في أشدّ ذروته مرّة أخرى بعدما ضعفَ منذ عهد المرتضى وابن إدريس، واقتفى أثره جملة من تلامذته، وإنْ لم يكن من

(١) الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص٢٧٠.

بينهم مَنْ استطاع أنْ يصل إلى ما وصل إليه من الاحاطة والشمول. كما استطاعَ أنْ يؤلّف كتباً في مواضيع مختلفة غير مقتصرة على الفقه، وما يتصل بمباحثه، بل تعدّى ذلك إلى الدراسات التي قدّمها في علم الكلام والفلسفة والمنطق.

فقد كتبَ إثنين وعشرين مؤلّفاً في علم الكلام، وخمسة وعشرين في الفلسفة والمنطق، باحثَ في بعضها الحكماء السابقين، ثم شرحَ «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا، وحاكمَ بين شرّاحها الآخرين كالفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، ونصير الدين الطوسي، وشرح «الشفاء» لابن سينا أيضاً وباحثه وخطّأه. كما شرح كتاب أستاذه نصير الدين الطوسي وناقشه، وكتبَ في المنطق مناقشاً بعض مؤلفات شهاب الدين السهروردي (قتل: ٥٨٧هـ/ ١١٩١م) ومؤلفات أستاذه نجم الدين الكاتبي القزويني المعروف بدبيران (ت: ٦٧٥هـ/ ١٢٧٦م)[١].

من هنا استطاع العلاّمة الحلّي بفضل اضطلاعه بالفلسفة وعلم الكلام أنْ يقدّم مؤلفات استندت على التحليل والجدل المنطقي، وساهمت إلى حدٍّ كبير في وضع بناء أصول المذهب الإمامي على أسس عقلية ومنطقية.

استطاع العلاّمة أيضاً أنْ يتجاوز الجهود التي سبقته في مجال الاستدلال الفقهي، حيث أضافَ عليها إضافات مهمة جعلت مؤلفاته علامةً يُشار إليها في مجال التخصص.

وقد إتسمَ نتاجُهُ في مجال الفقه وأصوله بالغزارة والشمول، حيث كتب أكثر من عشرين مؤلفاً. ومن كتاباته التي تميّز بها كتابه «مختلف الشيعة من أحكام الشريعة» الذي عرض فيه دراسة مقارنة لآراء علماء الشيعة في المسائل الفقهية التي وقع فيها الاختلاف بينهم. وقد أعادَ إلى الأذهان من جديد آراء

(١) آل ياسين، الحياة الفكرية، ص١٦٢.

إبن عقيل، وابن الجُنيد، ونقل عنهما كثيراً من المسائل، كما اعتمد على مؤلفات المفيد والمرتضى والطوسي وابن ادريس وابن الصلاح والقاضي ابن البرّاج. وقسّم كتابه إلى أبواب فقهية مستقلة، ثم قسّم كلّ باب منه إلى (مقاصد)، وجعل لكل «مقصد» مسائل متعددة.

ومنهجُهُ في هذا الكتاب يقوم على عرض المسألة الفقهية وذكر إختلاف الفقهاء فيها، فيُرجّح ما يراهُ مناسباً، أو يختار رأياً مستقلاً عن الجميع. وقد أشار إلى سبب تأليفه «المختلف» والغاية منه ثم سبقه للتأليف بقوله: «إني لمّا وقفتُ على كتب أصحابنا المتقدّمين، ومقالات علمائنا السابقين في علم الفقه وجدتُ بينهم خلافاً في مسائل كثيرة متعددة، ومطالب عظيمة متبددة، فأحببتُ إيراد تلك المسائل في دستور يحتوي على ما وصل إلينا من اختلافهم في الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية دون ما اتفقوا عليه إذْ جعلنا ذلك موكولاً إلى كتابنا الكبير المسمى «منتهى المطلب في تحقيق المذهب»، فإنّه جمع بين مسائل الخلاف والوفاق. وإنّما اقتصرنا في هذا الكتاب على المسائل التي وقع فيها الشقاق، ثم إنْ عثرنا في كلّ مسألة على دليل لصاحبها نقلناه، وإلاّ حصّلناهُ بالتفكير وأثبتناه، ثم حكمنا بينهم على طريقة الإنصاف متجنبين البغي والاعتساف وسمّنا كتابنا هذا «بمختلف الشيعة في أحكام الشريعة». وهذا الكتاب لم يسبقنا أحدٌ ممن تقدّمنا من العلماء، ولا نهجَ طريق الأدلة فيه مَنْ تقدّم من الفضلاء»[1].

وكذلك فقد كتب كتاب «منتهى المطلب في تحقيق المذهب» وهو أيضاً في الفقه الاستدلالي؛ إلاّ أنّه يشمل مسائل الخلاف والوفاق بين المذاهب الإسلامية المختلفة.

أمّا كتاباه «منهاج الكرامة في باب الإمامة»، و«نهج الحق وكشف

---

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ص١ (طبعة حجرية).

الصدق» فقد ألّفهما للسلطان المغولي أولجايتوخان المعروف بخدابندة (٦٨٠ ـ ٧١٦هـ/ ١٢٨١ ـ ١٣١٦م) الذي أعلن عن تشيّعه رسميّاً سنة ٧٠٧هـ/ ١٣٠٧م[١]. وقد جلّى في كتابه الأول الأسس النقلية والعقلية التي كانت بمقتضاها الإمامة أصلاً من أصول العقيدة. ونظراً لخطورة هذا الكتاب وأهميته فقد ردَّ عليه الشيخ تقي الدين ابن تيميّة الحرّاني (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٧م) بكتاب سمّاه «منهاج السنّة النبوية». وبعد قرنين من الزمن وبالتحديد سنة ٩٠٩هـ/ ١٥٠٣م ردَّ على كتابه الثاني «نهج الحقّ» أحد علماء الشافعية وهو فضل الله ابن روزبهان الأصفهاني بكتاب سمّاه «إبطال نهج الباطل». وحاول القاضي نور الله التستري أنْ يردَّ على «إبطال نهج الباطل» فألّف كتابه «إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل»، وهو الكتاب الذي كلّفه حياته، حيث قُتلَ سنة ١٠١٩هـ/ ١٦١٠م بالهند من قِبل خصومه قتلةً شنيعة حتى انتثرَ لحم بدنه[٢].

اشتملَ «نهج الحق» على مباحث في أصول الدين وأسس العقائد وذكر الأدلة عليها، كما احتوى على مباحث في أصول الفقه أيضاً[٣].

والكتاب كما يبدو من ترتيب أبوابه ومباحثه كان يهدف، فيما يهدف، إلى استقطاب نظر السلطان خدابندة إلى الأدلة العقلية التي استطاع العلاّمة الحلّي أنْ يضع كثيراً من أسسها، محاولاً إرساء العقائد على أساس من القواعد المستندة إلى النقل والعقل في آنٍ واحد. ويكشف الكتاب عن سعة إطّلاع مؤلّفه، ومتابعته ترتيب الأدلة بشكل يقرّبها إلى الأفهام. وقد قسّم كتابه

---

(١) روضات الجنات، ج٢، ص٢٨١.

(٢) مقدمة شهاب الدين المرعشي على إحقاق الحق، ص١٥٩ وقد طُبع في (٢٦) مجلداً، (قم، ١٩٥٨ ـ ١٩٨٥م). ويُراجع أيضاً: الأمين، دائرة المعارف الشيعيّة، ج١، ص٩٢، والطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، (بيروت، ١٩٧٥م)، ص٥٣.

(٣) مقدمة السيد رضا الصدر على كتاب «نهج الحق وكشف الصدق»، ص٣٤.

إلى مباحث هي في مجموعها مختصرات لبحوث علم الكلام، وهي: التوحيد، النبوة، الإمامة، المعاد. وقد حظي الكتاب بالقسم الأوفر منها، حيث إشتملت على (٣٤٢) صفحة (من النسخة المطبوعة)، وبحوث أصول الفقه في حدود (٣٠) صفحة، وبحوث الفقه في (١٧٠) صفحة.

سعى المؤلف لتقديم منهج مُقارن في مسائل أصول الفقه، وكذلك في المسائل الفقهية محاولاً أنْ يُفهمَ القارىء مدى قوة إستدلاله وتمكّنه من الأدلة في محاججة المخالفين له بالرأي. لذلك لم تكن مباحث علم أصول الفقه قد شملت أبوابه جميعها، بل تناول ما يُحقّق أهدافه في مناقشة آراء خصومه.

أمّا في مجال الفقه فقد ذكر المسائل مقارنةً بآراء كبار فقهاء المذاهب، ومنهجُه في ذلك إيراد رأي الفقه الشيعي أولاً ثم الرأي المخالف في المسألة نفسها، ثم يستدل على رأيه. ويبدو أنّه لم يذكر آراء فقهاء المذاهب المتفقة مع الرأي الإمامي في المسائل الفقهية هذه مراعاةً للاختصار، بل يقتصر على ذكر الرأي المخالف فقط.

وقد أشار العلاّمة الحلّي إلى أنَّه عمدَ إلى الاختصار في مباحث كتابه مقتصراً على مسائل محدّدة في مناقشة رؤساء المذاهب وهو بذلك يعتبر كتابه هذا فاتحة لعصر جديد باعتباره إستطاع أنْ يحلَّ الاشتباه الذي وقعتْ به الطوائف المخالفة باستجلاء العقائد ومناقشتها بالأدلة التي يطمئن لها. فقد ذكر في مقدمة «نهج الحق» قوله: «أوضحتُ لطائفة المقلدين، من طوائف المخالفين إنكار رؤسائهم ومقلّديهم القضايا البديهية ودخولهم تحت فرق السوفسطائية لعلمي بأنَّ المنصف منهم إذا وقف على مذهب مَنْ يقلّده تبرّأ منه وحادَ عنه، وعرف أنّه إرتكب الخطأ والزلل. فإنْ اعتمدوا الانصاف ورفضوا تقليد الآباء، والاعتماد على أقوال الرؤساء حصلوا بالنصيب الأسنى من النجاة والخلاص»[١].

---

(١) نهج الحق وكشف الصدق، ص٣٨.

إعلان التشيع رسمياً

ظهر اسم العلاّمة الحلّي تاريخياً في مجلس السلطان المغولي خدابندة في حدود سنة ٧٠٥هـ/ ١٣٠٥م عندما ناظر علماء أهل السنّة، وتفوّق عليهم. واستطاع أنْ يوجد مبرراً لتبنّي خدابندة المذهب الشيعي وإعلانه رسميّاً مذهباً للبلاد.

فقد استعصى مشكلٌ فقهيٌ على السلطان، ولم يستطع الوصول إليه عن طريق الفقهاء الذين كانوا حوله عندما طلّق خدابندة زوجته ثلاثاً، وأرادَ الرجوع إليها، فاحتار أرباب المذاهب السنيّة في الفتيا التي لم تجوّز رجوع المطلقة ثلاثاً إلاّ بزواج آخر خلاف ما يذهب إليه علماء الشيعة من تضييق دائرة الطلاق، فلا يقع الطلاق بالثلاث إلاّ واحدة.

ويبدو أنَّ هذه المسألة الفقهية كانت ممهدة لدعوة علماء المذاهب الإسلامية للدخول في مناقشات جدلية مع العلاّمة الحلّي كما أشار الخونساري إلى أنَّ خدابندة عندما غضب على إمرأته قال لها أنت طالق، ثلاثاً، ثم ندم وجمع العلماء فقالوا: لا بدَّ من المحلّل. فلمّا حضر العلاّمة بعث إلى جميع علماء المذاهب الأربعة، وجمعهم(١).

إنَّ مسألة من المسائل الشخصيّة المتعلّقة بالسلطان لا يمكن أنْ تكون بهذا المستوى من الاهتمام ما لم يكن وراءها هدفٌ سياسي محدّد، وإلاّ لاستطاع هذا السلطان الشاب أنْ يتكتّم على أمر كهذا، ولا يثير ضجيجاً حول موضوع خاص به.

ويظهر من قراءة النصوص أنَّ اتفاقاً مسبقاً كان قائماً بين السلطان والعلاّمة تمَّ على موجبه إعلان السلطة السياسية عن تشيّعها رسميّاً بعدما كانت قد تستَّرتْ على صبغتها المذهبية فترةً من الزمن. وقد تمَّ هذا الاتفاق بشكل كان العلاّمة قد أدرك أبعاده بوضوح. ولا يُستبعد أنَّه هو الذي كان مُقْتَرِحاً

---

(١) روضات الجنات، ج٢، ص٢٧٩؛ والأمين، أعيان الشيعة، ج٥، ص٤٠٠.

طريقة محاججة خصومه محاججة علنية، وكان متأكداً من أنّه سيكون الحلقة المفقودة التي تُسهم في تقليص حجم هذه المذاهب وحسرها وفسح المجال للامتداد السياسي والعقائدي الشيعي.

كان الشيخ تقي الدين إبن تيميّة الحراني كما تصوّره النصوص الخصم التقليدي للعلاّمة الحلّي، وكان مستوطناً بلاد الشام التي كانت في خصومه سياسية مع دولة المغول. ويبدو أنّه تنبّه إلى هذه اللُعبة السياسية المتخذة من الخلاف الفقهي مبرّراً لتوجه محدّد، فحاول أنْ يُسقط الورقة من يد العلاّمة ويُخرج السلطان في الوقت ذاته، فأعلنَ فتواه «أنّ الطلاق بالثلاث لا يقع إلاّ واحدة»(١) كما هو مقررٌ في المذهب الإمامي الإثني عشري، وهو بذلك خالف ما عليه السلف بالإجماع مما أثار مشاعر الفقهاء السنيين، ودفع بالسلطة المملوكية إلى سجنه بسبب هذه الفتوى كمبررٍ للتخلص منه. فقد ذكر ابن الوردي (ت: ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م) في تاريخه أنَّ إبن تيميّة أعان أعداءه على نفسه بدخوله في مسائل كبار لا تحتملها عقول أبناء زماننا كمسألة أنَّ الطلاق بالثلاث لا يقع إلاّ واحدة، وساسَ نفسه سياسة عجيبة فحبسَ مرات بمصر ودمشق والاسكندرية»(٢).

وذكر الصفدي (ت: ٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م) أنَّ الأمير سيف الدين تنكز جمع سنة ٧١٩هـ/ ١٣١٩م الفقهاء والقضاة والحكام وأقر عليهم كتاب السلطان، وفيه فصل يتعلّق بالشيخ تقي الدين بسبب فتياه في مسألة الطلاق وعُوتبَ على فتياه.

وفي سنة ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م عُقدَ له مجلس بدار السعادة، وعاودوه في فُتيا الطلاق وحاققوه عليها، وعاتبوه لأجلها ثم حُبسَ بقلعة دمشق(٣).

وقد ربط مؤرخو الشيعة بداية ظهور التشيّع المغولي بخدابندة دونَ أنْ

---

(١) المُنجد، د. صلاح الدين، شيخ الإسلام ابن تيمية سيرته وأخباره عند المؤرخين، ص٢٢.
(٢) المنجد، ص٢٢، نقلاً عن تاريخ ابن الوردي ـ المخطوط.
(٣) المنجد، ص٥٢، نقلاً عن أعيان العصر للصفدي ـ مخطوط.

يفرّقوا بين تشيّع هذا السلطان وإعلانه للتشيع مذهباً رسمياً[١]. فقد كان التشيّع قائماً في هذه العائلة الحاكمة قبل خدابندة، كما أنَّه استمرَ بعده أيضاً[٢].

فعندما تحوّل غازان سنة ٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م من المسيحية إلى الإسلام إعتنق المذهب الشيعي[٣] وحاول أن يعظم الشعائر القائمة على هذا المذهب؛ من الاهتمام بآل البيت، وزيارة مراقد الأئمة في النجف وكربلاء، وتبرعه بالأموال. وقد فُسّرتْ زياراتُه هذه بأنَّها محاولة لكسب ثقة الشيعة وخلق رأي عام يدعم موقفه في صراعه مع المماليك، الذين أسقطوا حكم الأيوبيين في سوريا سنة ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م، بعد فشله في كسب تأييد أهل السنَّة، ولاعطاء زحفه صفة الشرعية[٤].

ومهما يكن من أمر فإنَّ غازان لم يُعلنْ شيعيته ولم يحاول أنْ يجعل هذا المذهب مذهباً رسميّاً للبلاد، وإنَّما بقي الأمر مرتهناً بالأحداث حتى استطاع أخوه خدابندة أنْ يُحقّق هذه الرغبات الكامنة باعلانه التشيّع رسميّاً.

وقد كانت الاجراءات الجديدة متخذة من قبل هذا السلطان في تغيير أجهزة الحكم الايلخانية بما يُناسب تعاليم المذهب الجديد، فأُسقطت أسماء الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول من الخطبة، واستبدلوا بها بقية أسماء الأئمة الإثني عشر. وشملَ التغيير «السكّة» أيضاً، فأُضيفتْ إليها الشهادة الثالثة «عليٌّ وليُّ الله». كما أمرَ خدابندة أن تُضرب الدراهم باسمه محاطة بأسماء الأئمة الإثني عشر[٥]. وفُتحتْ أبواب القصر الايلخاني لعلماء الشيعة الذين توافدوا

---

(١) الخونساري، روضات الجنات، ج٢، ص٢٨٣.

(٢) الأمين، حسن، دائرة المعارف الشيعيّة، ص٤٢٣.

(٣) طه بدر، مغول إيران بين المسيحية والإسلام، ص١٦.

(٤) القزاز، الحياة السياسية في العراق في عهد السيطرة المغولية، ص٢٩٧.

(٥) حول هذه (الدراهم) المحاطة بأسماء الأئمة الإثني عشر يمكن مراجعة:
Smith, John Masson, *The history of the Sarbadar Dynasty 1336 - 1381 A.D. and its Sources*, Paris, 1970, p. 193.
وكذلك: معروف، ناجي، العملة والنقود البغدادية، (بغداد، ١٩٦٧)، ص٤٥.

من مختلف أنحاء البلاد حتى أصبحوا يمثّلون قوة مؤثرة دعت السلطان إلى حمل الناس على التشيع.

وقد بلغ من تنامي قوة خدابندة أنَّه جهّز جيشاً بقيادة أبي طالب الدلقندي، ومعه الأمير حميضة بن أبي نمي أمير مكة ليزحف إلى المدينة المنورة ثم يعمل على فرض التشيّع في الحجاز. إلاَّ أنّ خدابندة تُوفي قبل أنْ يحقّق أهدافه[1].

كان هذا السلطان القوي قد أناط من جانب آخر بالعلاّمة الحلّي مهمة الدعوة على أساس فكري وإعلامي لم يكن معهوداً من قبل، حيث أنشئت مدرسة تختلف عن المدارس المتعارفة بأنَّها «مدرسة سيّارة» تتوفرُ فيها جميع المعدات مضافاً إلى بعض الأنواع المتميزة من الخيام التي كانت تحملُ إلى مختلف المدن والقُرى. وكانت هذه المدرسة تنتقل من آذربيجان صيفاً إلى بغداد شتاءاً وكان خدابندة مشاركاً بنفسه في هذا النشاط[2].

وفي مدّة إقامة العلاّمة الحلّي في صحبة السلطان المذكور ألّف له كتباً عديدة كان بعضها بالرغم من أهميته العلمية، مستمداً شهرته من أهميته السياسية. من ذلك كتاباه «منهاج الكرامة» الذي ردَّ عليه ابن تيميّة، و«كشف الحق».

وقد صرّح العلاّمة في مقدمة «كشف الحقّ» أنّه ألّفه امتثالاً لطلب السلطان كما ذكر في مقدمة «منهاج الكرامة» ما يقرب من ذلك.

ومن الأهمية بمكان أنْ يكون كتاب «الألفين في إمامة أمير المؤمنين» الذي يُعتبرُ من أغزر بحوث الإمامة إستدلالاً قد تمَّ تأليفه بصحبة السلطان خدابندة أيضاً، مما يدلُّ على أنَّ العلاّمة حاول أنْ يقدّم كلّ ما يستطيعه من

---

(١) العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ص٤٠٩.

(٢) الخونساري، ج٢، ص٢٨٢.

جُهد في تثبيت المباحث العقائدية، وإرسائها على أساس عقلي محض.

يقول العلاّمة في كتابه: «هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الكتاب، وذلك في غرّة رمضان المبارك سنة ٧١٢هـ، وكتب حسن بن مطهر ببلدة جرجان في صحبة السلطان الأعظم غياث الدين محمد أولجايتو خلَّد الله ملكه».

ويُعتبر كتاب الألفين من بحوث (الإمامة) التي لم يُسبق التأليف إليها بهذا الشكل الموسّع، ذكر فيه أكثر من ألف دليل على إمامة علي بن أبي طالب. وقد استمدتْ أدلتُه قوّتها من العقل والنقل، وهو بذلك حاول أنْ يُفسرَ المأثورات من النصوص بتفسيرات عقلية. فقد ذكر في مقدّمته قوله: «أوردتُ من الأدلة اليقينيّة والبراهين العقلية والنقلية ألف دليل على إمامة سيد الوصيين علي بن أبي طالب أمير المؤمنين، وألف دليل على إبطال شُبه الطاعنين، وأوردتُ فيه من الأدلة على باقي الأئمة ما فيه كفاية»(١).

إلاَّ أنَّ الكتاب لم يستكمل جميع الأدلة التي ذكرها المؤلف والتي تبلغ الألفين، بل أوردَ ألف وثمان وثلاثين دليلاً فقط. ونُقلَ عن ولده فخر المحقّقين أنّه أكمل تأليف هذا الكتاب(٢).

إنَّ العلاّمة مضافاً لما سبق أعادَ إلى الأذهان الابداع الذي اتّصفَ به الشريف المرتضى الذي يُعتبرُ مَعْلماً أصيلاً من معالم الفكر التأسيسي الإمامي، حيث ساهمَ في تنقيح جملة من العلوم وتهذيبها، خصوصاً جهوده في مجالي علم الأصول، وعلم الكلام، شارحاً في أصول الفقه كتاباً للغزالي (ت: ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، وكتاباً آخر لأبي بكر الجصّاص (ت: ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م) سمّاه شرح (المختصر) في أصول الفقه. وعلّلَ بعض الدارسين أنَّ هذا العمل ناشىء من التقارب في وجهات النظر بين بعض المذاهب السنيّة

(١) الألفين في إمامة أمير المؤمنين، ص١١.

(٢) لؤلؤة البحرين، ص١٩٢.

والمذهب الإمامي[1]؛ إلاَّ أنَّ الهدف الذي أراده ابن المطهّر هو محاولة إدخال نَفس جديد في مباحث الكتب السنيّة وتحويلها بما يُلائم الطريقة التي يؤمن بها في التفكير. ففي كتاب المختصر للجصّاص حاول أنْ يضع له شرحاً مزجياً معتمداً على طريقته الخاصة في الاجتهاد[2].

❊ ❊ ❊

يلاحظ من النصوص التي تناولت سيرة العلاّمة وحركته ما يلي:

١ ـ أخفت النصوص دور العلاّمة الحلّي في تاريخ الإسلام، خصوصاً أنَّ العلاَّمة كان رجل دولة موجّهاً للامبراطورية الايلخانية، ومشرفاً عليها إشرافاً كاملاً إبتداءاً من تعيين الحكّام وانتهاءاً بعزلهم. إلاَّ أنَّ تاريخه طُمست معالمه، وغيّب تغيباً متعمداً.

٢ ـ نُسبَ للعلاّمة الحلّي وللسلطان خدابندة قاموس من الشتائم والاتهامات في كتب التواريخ. فقد أُطلقَ عليه إسم ابن المنجّس الحلّي، ووصف بأنّه أحد علماء «الرافضة»، ونسبَ إليه الخروج عن بعض المسلّمات الدينية التي تعاهد عليها علماء المسلمين. كما نُسبت إليه المواجهة بينه وبين الشيخ ابن تيميّة في محاولة لتصوير أنَّ صراع المماليك والبلدان كان معبّأ بالاحتقان المذهبي والطائفي، ومستنداً إليه.

٣ ـ نُسبت للشيخ ابن تيميّة بعض الردود على مؤلفات العلاّمة تظهر عليها الصنعة. وهذه المؤلفات كُتبت بأقلام مختلفة بعد عصر إبن تيميّة وأُلصقت به، ككتاب «منهاج السنّة النبوية»، وغيره من الرسائل والنصوص التي تضمّنها «مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة» المطبوع ضمن

---

(١) عمرو، أصول الفقه الجعفري، ص١٥١.

(٢) الشرح المختصر في أصول الفقه، نسخة مخطوطة تاريخها (١٠ رمضان سنة ٩٢٥هـ)، مكتبة المتحف البريطاني.

(٢٨) مجلداً ضخماً بالرياض سنة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

٤ ـ شوّهت المنقولات صورة السلطان خدابندة، وهشّمت دوره الحضاري في تاريخ الإسلام، ونسبت له إساءات طائفية تقدح بالشيعة والسنّة، منها: عزمه على نقل جسدي الإمام علي وولده الحسين من النجف وكربلاء إلى السلطانية الأمر الذي دعا علماء الشيعة للوقوف أمام تنفيذه. ومنها: عزمه على تدمير قبري الخليفتين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطّاب ونبشهما. لكنّه تُوفي قبل أنْ يحقّق ذلك.

ويُلاحظ أنَّ تناقض الروايتين يدلُّ على تهافتهما معاً.

الحلة بعد العلامة الحلي

أخذ الفقهاء ينوؤن بالتركة التي خلّفها العلاّمة نظراً لعدم ظهور شخصيّة كبيرة تصل إلى ما وصلَ إليه من الاهتمامات العلمية المتشعّبة، والاحاطة بمختلف المناهج الثقافية لعصره.

وتذكرنا هذه المرحلة بمرحلة ما بعد الشيخ الطوسي في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي التي انقطعت فيها أخبار الفقهاء ونشاطاتهم العلمية. إلاَّ أنَّه لم تحدث صدمة في هذه المرحلة كالتي حدثت بظهور تيّار (المُقلّدة) هناك. فقد توفّر تلامذة العلاّمة والمتأثرون بمسلكه العقلي على الاهتمام بأفكاره ومؤلفاته إهتماماً مميزاً يُعتبرُ حصيلة مرحلة جديدة من الجهود الكبيرة التي لا يمكن الإفلات منها بفترة زمنيّة محددة.

وقد تولّى إبنُه محمد بن الحسن المُلقّب بفخر المحقّقين (ت: ٧٧١هـ/ ١٣٦٩م) الرئاسة الدينيّة بعده. وهو وإنْ دلّت مؤلفاتُه على علم غزير وثقافة دينيّة ومذهبية، إلاَّ أنَّ أخباره لم تكن متوافرة نظراً لانحسار جهوده جنباً إلى جنب مع جهود والده. فقد كان شريكه في رحلته إلى خدابندة في حياته، كما كان شريكه في إكمال ما لم يكتمل من مؤلفاته بعد وفاته.

المهم أنَّ هذا الفقيه حافظ على مدرسة الاجتهاد كما حافظ على بقاء مدينة الحلّة مركزاً دينيّاً ومعرفياً للشيعة. فقد تخرّج عليه طائفة من الدارسين كانوا جميعاً في النتيجة شُرّاحاً أوفياء للمسلك الاجتهادي الذي أبدعته عبقرية العلاّمة الحلّي.

وأهميةُ هذا الفقيه تنشأ من أنّه إستطاع أنْ ينقلَ فكر مدرسة الحلّة إلى أرض جبل عامل بواسطة تلميذه الفقيه محمد بن جمال الدين مكي العاملي المعروف بالشهيد الأول المقتول عام ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م، وبذلك أوجدَ قاعدة متنامية للتشيّع في بلاد الشام استطاعت أنْ تقدّم للمذهب جهوداً علمية وسياسية متميّزة خلال قرون عديدة.

الفصل الثالث

الحوزة العلمية في جبل عامل

بين المماليك والعثمانيين والصفويين

بدأ فقهاء الحلّة بالضمور السياسي بعد أنْ بلغوا أوجهم زمن العلاّمة الحلّي يعيشون ضمن التركة العلمية التي خلّفها هذا الفقيه المجدد. وقد اقتصر الفقهاءُ الذين جاؤوا بعده في الحفاظ على كتبه، والاهتمام بشرحها وتهذيبها. ولعلَّ الأثر المباشر في ذلك يرجع إلى التغيرات السياسية التي طرأتْ بعد سقوط بغداد وانهيار دولة الأيلخانيين عام ٧٣٥هـ/ ١٣٣٤م. ولم يُذكر أيُّ نشاط سياسي للفقهاء بعد رحيل العلاّمة عام ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م حتى بداية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي سوى ظهور أسماء علمية أمثال فخر المحقّقين ابن العلاّمة (ت: ٧٧١هـ/ ١٣٦٩م)، وابن العتائقي (ت: ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م)، والمقداد السيوري (ت: ٨٢٦هـ/ ١٤٢٢م).

إنَّ عصر العلاّمة الحلّي كانَ عصراً متميزاً من عصور إزدهار التاريخ الشيعي في جانبيه العلمي والسياسي. وقد اشتهر بين علماء الطائفة بألقاب لم يعهدْ إطلاقُها على غيره من الفقهاء مثل «آية الله على الاطلاق»، و«العلاّمة»، و«الإمام»[(١)].

كما أصبح عصرُه فاصلاً بين حقبتين زمنيتين، حيث أُصطلح إطلاق تسمية المتقدّمين على الفقهاء الذين سبقوا عصر العلاّمة، والمتأخرين على الفقهاء الذين تأخّروا عنه[(٢)].

---

(١) روضات الجنات، ج٢، ص٩٤، ٢٦٩.

(٢) مقدمة محسن العراقي على كتاب (مجمع الفائدة والبرهان في إرشاد الأذهان) للسيد أحمد الأردبيلي، (قم، ١٩٨٢)، ص١٥.

أصبح المركز العلمي للحلّة مديناً للجهود الكبيرة التي قدَّمها العلاّمة، وقد استطاع فقهاء جبل عامل أن يحملوا هذا الفكر، ويحافظوا عليه عبر الأجيال الآتية من العلماء.

الصلة بين شيعة بلاد الشام وفقهاء العراق

لم تكن الصلة بين شيعة بلاد الشام، وفقهاء العراق إلاّ امتداداً لصلات قديمة تعودُ في تاريخها إلى الصلة بين حلب وصيدا وطرابلس من جهة، وفقهاء بغداد من جهة أخرى. وقد بقيتْ هذه الصلة بعد ضمور مدرسة بغداد، وظهور مدرسة الحلّة.

وتعود صلة فقهاء العراق بشيعة بلاد الشام إلى زمن إنتشار التشيّع في هذه البلدان إبتداءاً من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ومنذ قيام الدول الشيعيّة. فقد حكم الحمدانيون حلب والموصل من سنة ٣١٧هـ/ ٩٢٩م حتى سنة ٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م. كما حكم البويهيون العراق وفارس من عام ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م إلى عام ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م، أمّا الفاطميون فقد إمتدَّ حكمهم في مصر والشام من عام ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م حتى عام ٥٦٧هـ/ ١١٧١م. وقد ذكر السيوطي أنَّ في السنة ٣٦٤هـ/ ٩٧٤م وما بعدها من السنوات «غلا الرفض (يعني التشيّع) وفار بمصر والمشرق والمغرب»[١].

كان الشيعة في بلاد الشام على اتصال بفقهاء العراق منذ عصر المفيد والمرتضى. ولعلَّ أبرز وثيقة على ذلك المسائل التي أجاب عليها المرتضى الواردة عليه من مدينة صيدا والمسمّاة «أجوبة المسائل الصيداوية»، وكذلك الأجوبة الفقهية التي أرسلها إلى أهل طرابلس والمتضمنة أكثر من رسالة[٢].

---

(١) تاريخ الخلفاء، ص٤٠٦.

(٢) رسائل الشريف المرتضى، المجلد الأول (جواب المسائل الطرابلسية الثانية)، ص٣٠٩ (جواب المسائل الطرابلسية الثالثة)، ص٣٥٩.

كما أنَّ تأثير فقهاء بغداد إمتدَّ إلى صور وصيدا من خلال تلامذة المفيد، والمرتضى، ومن بينهم الشيخ أبو الفتح الكراچكي (ت: ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م) الذي كان مرجعاً للامامية هناك[١].

وبقيت الصلة بين جبل عامل والحلّة في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وما بعده عاملاً مشجّعاً لهجرة بعض العامليين للدراسة على يد المحقّق الحلّي والعلاّمة وفخر المحقّقين. وكان من بين هؤلاء العامليين إسماعيل بن الحسين العودي الجزيني (ت: ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م) الذي عادَ إلى وطنه بعد إكمال دراسته هناك[٢]. وطومان المناري (ت: ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) الذي هاجر إليها أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي وأجازه علماؤها أيضاً[٣].

وممن قصد الحلّة الشيخ صالح بن مشرف العاملي الجبعي (جدّ الشهيد الثاني)، ودرس على يد العلاّمة الحلّي، وكذلك جمال الدين يوسف بن حاتم الشامي العاملي الذي تتلمذ على المحقق جعفر بن سعيد، وابن الحسام العاملي الذي أُجيزَ عام ٧٥٣هـ/ ١٣٥٢م من قبل علماء الحلّة.

ومن خلال ما أشار إليه الحر العاملي (ت: ١١٠٤هـ/ ١٦٩٢م) وهو أول مَنْ كتب عن علماء جبل عامل، من أسماء بعض الفقهاء الذين ينتمون إلى قرية (جزين)؛ فأنّه يدلُّ على وجود حركة علمية في هذه القرية الصغيرة التي ازدهرت على يد الشهيد الأول (٧٣٤ ـ ٧٨٦هـ/ ١٣٣٣ ـ ١٣٨٤م).

وبالرغم من وجود حرية تمتّعتْ بها بلاد الشام قرابة قرنين من الزمن إبتداءاً من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، إلاّ أنّ هذه المدّة لم تسجّل لفقهاء

---

(١) لؤلؤة البحرين، ص٣٣٨؛ والنوري، مستدرك وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٩٧.
(٢) الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل في علماء جبل عامل، ج١، (النجف، ١٩٦٥)، ص١٤١.
(٣) أعيان الشيعة، ج٧، ص٤٠٢.

الشيعة تاريخاً مكتوباً، ولم يصل منها ما يمكن أنْ يُعدَّ أثراً مهمّاً. ولعلَّ السبب يرجع إلى أنَّ الفقهاء في بلاد الشام لم يسجّلوا أيَّ نشاط سياسي بالرغم من وجود دول شيعيّة كان من الممكن أن يستغلوا وجودها لصالحهم.

وفي هذه الفترة بالذات نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي كان التشيع في بلاد الشام (سوريا ولبنان) يدفع ضريبة إزدهاره في العراق وفارس (إيران) بفضل الصلة بين القيادة الروحية المتمثلة بالعلاّمة الحلّي، والسلطة الزمنيّة المتمثلة بالسلطان المغولي أولجايتوخان المعروف بخدابندة. وقد قام المماليك بعد أن تسلّموا السلطة في بلاد الشام من الأيوبيين عام ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م[١] بتوحيد الجبهة الداخلية السنية لغرض وقوفها أمام المطامع التي أثارها المغول في السيطرة على بلاد الشام.

ومن جرّاء ذلك كان التشيع في بلاد الشام كما يذهب بعض الباحثين، منقطعاً في وسط عدائي مما اضطر الشيعة إلى الأعتزال في قُرى جبليّة، وتوطنهم قرى قديمة كالكرك، وكانتْ هذه القرى تقع في مناطق مُحصَّنة، وصارت مأمناً انصرفوا فيها إلى الدراسة[٢].

كانت كسروان إحدى المناطق الجبليّة المحصّنة التي يقطنها الشيعة. وبعد المذابح التي تعرّض لها الشيعة على يد الجيوش المملوكية أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي والمتخذة فتاوى ابن تيميّة في إهدار دمائهم مبرراً لها، لم يكن هناك أيُّ وجود شيعي في لبنان، بل تفرّقوا في قرى البقاع وجزّين. وقد اضطر الشيعة أمام هذه المذابح إعتماد التظاهر باعتناق المذهب الشافعي طيلة القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي[٣].

---

(١) وفيات الأعيان، ج٢، ص٢١٠.

(٢) الشيبي، ج٢، ص١٢٩.

(٣) مكي، محمد علي، لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، (بيروت، ١٩٧٩م)، ص٢٣٠.

وقد أطلق عليهم المقداد السيوري لقب أهل السواحل المتسننين، كما لقّبهم المؤرخ الشيعي الخونساري «الشيعة المُتخاذلة»[(١)].

ويبدو من خلال رحلة ابن جبير (ت: ٦١٤هـ/ ١٢١٧م) التي كانت عام ٥٧٩هـ/ ١١٨٣م أن الشيعة في بلاد الشام كانوا أكثر عدداً من أهل السنّة[(٢)]، كما ذكرَ ياقوت الحموي (ت: ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م) أنَّ مدينة حمص كانت مليئة بالنصيرية الذين وصفهم بأنّ أصلهم الإمامية الذين يسبّون السلف[(٣)]، ويقصد بهم (الصحابة).

ومع مرور الزمن بدأت فقهاء الشيعة في بلاد الشام تحرّكاً لإعادة بناء المذهب من جديد بالرغم من الظروف العدائية التي تحيطهم. كان قطب هذه الجهود الفقيه محمد بن مكي العاملي المُلّقب بعد مقتله عام ٧٨٦هـ/ ١٣٨٣م بالشهيد والذي يُعرف الآن (بالشهيد الأول)، إلى إعادة تجربة العلاّمة الحلّي ولكنْ على أرض بلاد الشام هذه المرة.

الشهيد الأول: فقيه جبل عامل

هاجر الشهيد الأول إلى الحلّة سنة ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م، وحضر على علمائها، واْختصَّ بفخر المحقّقين ابن العلاّمة الحلّي. وقد بالغ هذا الاستاذ في تقديره واحترامه ونعته بأوصاف عظيمة، ولقّبه بالإمام[(٤)]. وكان له الأثر في تشكيل إتجاه عقليّ متحرّر مكّنه من الدراسة بعد ذلك في معاهد مصر والمدينة والقدس، وعلى يد أساتذة من المذاهب السنّية كما تذكر المصادر التي أرّخت له[(٥)].

---

(١) روضات الجنات، ج٧، ص١٢.

(٢) رحلة إبن جبير، ص٢٨٢.

(٣) معجم البلدان، ج٣، ص٣٤٢.

(٤) روضات الجنات، ج٧، ص٣.

(٥) أعيان الشيعة، ج٧، ص٦٠.

وتتجلّى هذه الظاهرة في شخصية علماء جبل عامل بالخصوص وهي دراستُهم على يد علماء المذاهب السنيّة بعد تخرجهم على يد علماء الشيعة، وهي ظاهرة تُعيد للأذهان ما كان عليه علماء الشيعة ببغداد، وتتلمذتهم على يد المعتزلة في زمن الخلافة العباسية. وقد ذكر الشهيد الأول في إجازته لتلميذه ابن الخازن أنّه يروي عن نحو أربعين شيخاً من علماء مكة والمدينة وبغداد ودمشق وبيت المقدس[1].

إزداد الموقع العلمي للشهيد الأول أهميةً بعد رجوعه إلى جزّين، وابتدأ نشاط ثقافي فأسسَ معهداً لتدريس العلوم الدينية على مستويات متفاوتة. كما ظهر كشخصيّة قوية إلتفَّ حوله الشيعة هناك، وكانت مهمتُه منصبّة على إرجاع الهوية المفقودة للشيعة التي ضاعت ضمن زحمة التيارات السياسية المناوئة لهم.

ويذكرنا موقفُه هذا بموقف الشيخ المفيد الذي عانى من ضياع الهوية الشيعية في زحمة التيارات الفكرية التي ظهرت في عصره، والتي تمثّلتْ بظهور تيّارات منحرفة. إلاَّ أنَّ الضياع الذي أصابَ الشيعة في بلاد الشام كان ضياعاً سياسياً تجلّى في عدم التسامح مع المذاهب غير السنّة، ومحاربة جميع المذاهب الأخرى التي تُعتبر خارجة عن المذهب السُّني المُعتبر.

وقد سعى الشهيد الأول إلى إعادة تنظيم هيكلية حوزته العلمية بخلق أجهزة تمثلُهُ وترتبط به. فقد أصبحَ كيان «الفقيه» عبارة عن أجهزة من «الوكلاء» يرتبطون به، ويتّصلون بالقواعد الشعبية. وقد إعتبر مؤرخ سني أنَّ سببَ مقتل الشهيد الأول مرتبط بهذا التحرّك، لأنّه «شرع بالعمل في منطقته الجبليّة بعيداً عن أعين السلطان في دمشق، وعينَّ له نوّاباً على المناطق في طرابلس وغيرها»[2].

---

(١) روضات الجنات، ج٧، ص٢٩؛ والبحراني، لؤلؤة البحرين، ص١٤٣.

(٢) شذرات الذهب، ج٦، ص٢٨٤.

ومن الناحية التاريخية إستنتج السيد محمد باقر الصدر أنَّ بسط ذراع الفقيه بتعينه (الوكلاء) وفرض جباية الزكاة والخمس على أتباعه هو على ما يبدو أول تطبيق عملي كان الشهيد الأول قد إتبعه لانشاء كيان مترابطٍ لأول مرّة في تاريخ الزعامة الدينية[١].

وقد لاحظ زين الدين الجبعي العاملي المُلقّب بالشهيد الثاني (قتل سنة ٩٦٥هـ/ ١٥٥٨م) أنَّ الشهيد الأول رأى لزوم دفع الأخماس إلى «نائب الإمام»، أي الفقيه الجامع لشرائط الحكم[٢]. ويبدو أنَّ هذه العبارة الفقهيّة استُعملتْ لأول مرّة على لسان الشهيد الأول من بين الفقهاء.

وقد إدّعى البروفيسور Madelung أنَّ لقب (نائب الإمام) أول ما ظهر خلال العصر الصفوي. وربَّما كان اعتقادُه ناشئاً من (الفرمان) الذي كتبه السلطان طهماسب إلى الشيخ الكركي، والذي لقّبه فيه بنائب الإمام. والحقيقة أنَّ هذا اللقب كان موجوداً قبل قيام الدولة الصفوية بقرنين من الزمن[٣].

إن جهود الشهيد الأول جعلت منه شخصيةً تُمثلُ ثقلاً إجتماعياً جعلَ السلطة المملوكية تتوجس منه خِيفةً وذلك من خلال محاولته لاسترداد الوعي الشيعي، وتكوين حركة لها وضعٌ سياسي في وسط مُعادٍ لابنائها. وقد طفقت السلطة المملوكية بأستمالته كقوّة يمكن التفاهم معها ضد خصومها، والتخلص منه بخدعة سياسية لم يفطن هو نفسه إليها.

فقد ظهرت قوّة، مناوئة للمماليك بقيادة محمد اليالوش المقتول سنة ٧٨٥هـ/ ١٣٨٣م وهذه القوة التي كانت في حسابات السلطة السياسية قوةً حصينة لا يمكن القضاء عليها إلاَّ بالخدعة، لم تذكر المصادر التاريخية شيئاً عنها سوى أنَّ

(١) الصدر، المحنة، ص٤٢.

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج٢، ص٧٩.

(٣) يُراجع بهذا الصدد مقال:

Madelung, W., Authority in Twelver Shi'ism in the absence of the Imam, p. 186.

جهاز الحكم في دمشق أمدَّ الشهيد الأول بالعون العسكري للقضاء عليهم. من جانب آخر اتهمت المصادر الشيعيّة اليالوش بالشعوذة، وادعاء النبوة، كما ذُكرَ أيضاً أنّه كان من تلامذة الشهيد الأول ثم انحرف عنه[1].

ولم يشر أحدٌ إلى الهوية المذهبية لليالوش. ومن الممكن القول إنّه كان على رأس قوّة شيعية ليست إثني عشرية، ولم تكن هناك في تلك الفترة أيّة مجموعة قريبة من المذهب الإثني عشري إلاّ جماعة النصيرية الذين لعبوا دوراً في تلك المناطق.

إستظهر الشيخ محمد مهدي الآصفي أنَّ الشهيد الأول كان يتردّد على دمشق ليكون على مقربة من الأحداث السياسية. وقد مكّنته هذه الإقامة أنْ يفرض نفسه على مجتمع الشام بشكل عام ومجتمع دمشق بشكل خاص، وأنْ ينفذ إلى جهاز الحكم ويستثمرهُ لأهدافه، وبذلك استطاع أنْ يُقنعَ جهاز الحكم بضرورة محاربة اليالوش[2].

إلاّ أنَّ الواقع التاريخي يكشف أنَّ المماليك سعوا للحيلولة بين إتحاد هاتين القوتين بخلق نقاط الفرقة بينهما، وتأليب الطرفين للقضاء على بعضهما الآخر. ويبدو من بعض المصادر الشيعية التي ذكرَتْ أنَّ (اليالوش) كان من تلامذة الشهيد الأول فإنَّ ذلك يقوّي الاحتمال بمحاولة الشهيد العمل على إرجاع (النصيرية) إلى المذهب الإمامي، الأمر الذي لا يُلائم السياسة المملوكية.

وفعلاً فقد نجح المماليك بإحداث شرخ بين الطرفين وصل ذروته بقتال مُنظّم يدلُّ على وجود قوّة بشريّة فاعلة في كلا الجانبين، حيث نجح هذا المخطط، فالتقى الجمعان في النبطية بمعركة سقط فيها الكثير من أتباع الشهيد الأول مما حدا تسميتها «معركة الشهداء». لكنَّ النصر كان حليفهم في

---

(١) روضات الجنات، ج٧، ص٤.

(٢) مقدمة الشيخ محمد مهدي الآصفي على اللمعة الدمشقية، ص١٣٦.

النهاية حيث قُتل محمد اليالوش بسيوف المماليك، وفتوى شيعية إمامية سنة ٧٨٥هـ/ ١٣٨٣م، أي قبل مقتل الشهيد الأول بعام واحد.

وبعد انتصار محمد بن مكي بمعركة الشهداء حاول أنْ يمتدَّ إلى أوساط «أهل السواحل المتسنّنين» من الشيعة الذين تستّروا باعتناق المذهب الشافعي، فعمل على قيادتهم[١]، إلاّ أنَّ السلطة المملوكية أفشلت معادلاته بالتزام جانب حركة اليالوش هذه المرّة فأصبح يقودها زعيم آخر هو تقي الدين الجبلي (من أهالي الجبل)، ومن بعده يوسف بن يحيى. وقد توثّقت علاقة هذين القائدين بممثل المماليك بَيْدَمر الخوارزمي حاكم دمشق، فكان من جرّاء ذلك أنْ أُعتقل الشهيد الأول وأودع السجن.

حاولت السلطة المملوكية دراسة ردود الفعل من قبل أتباعه. وخلال عام كامل على اعتقاله وجدت ظروفاً مناسبة للتخلّص منه. فقُدّم إلى المحاكمة بتُهم عديدة[٢].

وفي المحاكمة التي أعقبت سجنه تحالف (القضاة) على إعدامه؛ حيث سعى القاضي الشافعي بالتواطؤ مع القاضي المالكي على إيراد الشهيد الأول مورد التهلكة فصدر الحكم عليه بالموت قتلاً، ثم صلباً ورجماً وإحراقاً، وذلك في قلعة دمشق سنة ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م بمشاركة الحشود الجماهيرية العارمة.

فلقد قيل إنَّ القاضي الشافعي نهى المالكي، الذي يقضي مذهبه بالاعدام، عن الحكم عليه بالموت، غير أنَّ رأي المالكي بإعدامه غلب لكثرةِ المتعصبين عليه، فحُكم عليه بالموت قتلاً، ثم صلباً، ورجماً، وإحراقاً[٣]،

---

(١) الأمين، الأعيان، ج٧، ص٦١.

(٢) البحراني، ص٩٥.

(٣) روضات الجنات، ج٢، ص٦؛ وابن العماد الحنبلي، ج٦، ص٢٩٤، (حوادث سنة ٧٨٦هـ).

وبذلك تخلّصت السلطة السياسية من خصم كانَ يؤلِّب القوي عليها، وأرضت الفقهاء والعامة بإعدام رجل كانوا يعتبرونه عدوّاً هادماً لمعتقداتهم[١].

وبمقتل الشهيد الأول بدأتْ صفحة جديدة من تاريخ جبل عامل. فقد زالت القيادة الدينية من جزّين، وأصبح الاقطاع الشيعي مسيطراً في الجنوب، وقد بدأ نفوذ بعض العوائل الشيعية في الظهور حتى أصبحَ لهم دورٌ في النزاع مع الأمراء المماليك، كما أنهم أصبحوا من القوى الاقطاعية الشيعية في الجنوب التي بقيت مسيطرة حتى عام ٩٠٩هـ/ ١٥٠١م، ولم ينتهِ دورُها إلاّ مع الفتح العثماني لبلاد الشام عام ٩٢٣هـ/ ١٥١٦م[٢].

أمّا تلامذة الشهيد الأول ووكلاؤه فقد اكتسبوا أهميّة أكبر بعد رحيل أستاذهم محمد بن مكي، وكان لهم فضل الحفاظ على خطّه العلمي، واستمراره من بعده. منهم: جمال الدين أحمد بن النجّار، الذي جمع تحقيقات شيخه الشهيد الأول، ونظرياته في الفقه، وكذلك أولاده الثلاثة: الشيخ جمال الدين حسن، وأخوه ضياء الدين أبو القاسم علي، والشيخ رضيّ الدين محمد، وإبنته الفقيهة فاطمة المدعوة بست المشايخ. وكان أبوها الشهيد يأمر النساء بالاقتداء بها، والرجوع إليها في المسائل الفقهية[٣].

أمّا الوضع السياسي والاجتماعي فقد بقي متميزاً في المناطق الشيعية بنظام إقطاعي مستقل، ونشاط مذهبي قام به الفقهاء الشيعة بشكل مكّنهم من السيطرة على الحياة الثقافية بأكملها[٤].

وقد انبعثت فترة جديدة تميزتْ بنهضة علمية واسعة امتدّت لتشمل

---

(١) الشيبي، ج٢، ص١٤١.
(٢) مكي، ص٢٥٤، ٢٦٩.
(٣) روضات الجنات، ج٧، ص٢٣.
(٤) المهاجر، جعفر، الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي، ص٩١.

المناطق المتاخمة له من سهل البقاع[1]. ولاحظ بعض الباحثين أنَّ الفترة التي جاءتْ بعد مقتل الشهيد الأول حجبتْ حياة الشيعة في لبنان ولكنْ ظهر أنَّ هذه الطائفة لم تقطع أسباب العلم بل احتفظت به على صعيدٍ عال[2]، حيث تمكنتْ هذه البقعة الصغيرة من الأرض خلال قرن من الزمن أنْ تُنتجَ فُقهاءاً كان لهم دور كبير في إرساء دعائم الدولة الصفوية بإيران والتي قامت بقيادة الشاه إسماعيل الصفوي (٩٠٥ ـ ٩٣٠هـ/ ١٥٠٠ ـ ١٥٢٤م). وقد تزامنَ قيام هذه الدولة الشيعية بنهضة علمية في جبل عامل نادرة المثال، وكان فيه على محدودية رقعته عدد من المجتهدين يزيد على ما كان في أية منطقة شيعيّة أخرى[3].

كان الصفويون يطلبون الغطاء الشرعي لحكمهم المناهض لخلافة الأتراك، فأفادوا من المجتهدين، ومنحوهم مناصب رسميّة في الدولة. وكان العلماء الكركيون يبعثون الرسائل من إيران إلى إخوانهم في كرك وبعلبك وجبل عامل يحثونهم على الالتحاق بهم للعمل على نشر المذهب الشيعي وتثبيت دعائمه[4].

وكان سقوط دولة المماليك على يد السلطان سليم العثماني عام ٩٢٣هـ/ ١٥١٦م قد أوجدَ تغييراً أساسياً في الحرّية التي تمتعت بها المؤسسة الشيعية قبل هذا التغيير للانصراف الكلّي للعلوم الدينية البحتة.

وقد حمل العثمانيون مشاعر عدائية ضد التشيّع نتيجة صراعهم مع الصفويين مما ساعد الفقهاء من الهجرة عن موطنهم، وجعل لهم مبرراً للأنضواء تحت مظلة الصفويين التي هي مظلتُهم في نهاية المطاف.

* * *

(١) الهجرة العاملية، ص٨٩.

(٢) مروة، التشيع بين جبل عامل وإيران، ص٢٣.

(٣) الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٢، ص٦٤.

(٤) نصر الله، تاريخ كرك، ص٨٨.

تلخيص مفردات البحث

يختلف منهجنا في دراسة سيرة الشهيد الأول عمّا تعارف عليه الكتّاب اعتماداً على المرويات المتناقلة عنه. وتندرج ملاحظاتنا بما يلي:

١ ـ أوردت النصوص أنَّ مقتل الشهيد الأول كان قد تمّ بفتوى علماء المذاهب السنية الأربعة. وقد أبطلتْ دراستُنا هذه المقولة.

٢ ـ قيل إنَّ الشهيد الأول قتل بقلعة دمشق ثم صُلب ثم أحرق. والحال إنَّ الشهيد لم يُسجن مطلقاً ولم يقتل بالشكل الذي صوّرته الروايات التي تحدّثت عنه. وقد ترجّح لدينا أنَّ مقتله كان قد حدث في معركة «الشهداء» التي نشبت بين المماليك الأتراك والمماليك الشراكسة سنة ٧٨٦هـ. وكان الشهيد حليفاً للمماليك الأتراك وقد سقطت سلطتهم على يد المماليك الشراكسة سنة ٧٨٤هـ.

٣ ـ حاولت النصوص المشوّهة أنْ تعزو مقتل الشهيد الأول إلى الأمير بيدمر الخوارزمي. والحال أنَّ هذا الأمير لم يكن إلاً أحد حلفاء الشهيد وأودّائه. ولم يتمّ مقتله على يديه إلاً على صفحات الكتب المنسوبة إلى المؤرخين.

٤ ـ أوردت النصوص أنَّ شيعة جبل عامل والسواحل هم الذين أوردوا زعيمهم الشهيد الأول مورد التهلكة بالوشاية لدى السلطة عنه والاتهام، لتُظهر أنّ الخيانة داخل الجسم الشيعي لها جذور تاريخية ترقى إلى عصور الإسلام الضاربة بالقدم والأصالة. ولكنّ هذه الدعاوى هي مجرّد تخرّصات لا واقع لها في تاريخ تلك المرحلة.

٥ ـ أوردنا أنَّ الشهيد الأول لم يُحرق جسده. وما نقله بعضُ الكتّاب المعاصرين أنّ رفاة الشهيد جُمعت ودفنت ببلاد الشام صحيح في مجمله، ولكنَّما لم يكن رفاةً وإنّما كان جسداً له. وقد كان للشهيد الأول قبر بمدينة

«جزّين» منتصف القرن العشرين، موجود في إحدى كنائس المدينة، إلاّ أنّه اختفى خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين بسبب الحرب الأهلية في لبنان، وتغير معالم العمران.

وللشهيد آثار في جزّين منها مسجده الذي يُنسب إليه، ومدرسته العلمية. وقد تحوّل مسجده إلى كنيسة، ومدرسته إلى طريق عام يُعرف اليوم بمنطقة الساحة، كما حقّقنا ذلك في جولتنا الأخيرة بمدينة جزّين.

الجهود العلمية للشهيد الأول

ألف الشهيد الأول كتباً غنية أُعتبرت مادة خصبة لدراسة العلوم الدينية. وقد نالت هذه المؤلفات إهتماماً عاماً بدراسة هذه العلوم. وعلى الرغم من شهرة مؤلفاته وأهميتها العلمية فقد تميّز بعضها ككتب دراسية منهجية.

إنَّ مؤلفات الشهيد الأول الغنية المتنوعة أعارته إحتراماً خاصاً من قبل المتخصصين بدراسة العلوم الدينية. وكان من بين هذه الكتب مختصر في الفقه بعنوان «اللمعة الدمشقية» أصبح من أهم المصادر في دراسة الفقه في الحوزات العلمية حتى يومنا هذا؛ خصوصاً بعدما وضع شروحاً عليه بعد قرنين من تأليفه، الفقيه زين الدين العاملي المُلقَّب بالشهيد الثاني في كتاب سماه «الروضة البهية في شرح اللُمعة الدمشقية»[١].

تميز كتاب «اللمعة الدمشقية» باعادة تنظيم الأبواب الفقهية كما حاول مؤلفُه أنْ يُحدثَ بعض التغيير في صياغة التعبير، وسبك العبارات فلم يجمد على التعبيرات الفقهية المتداولة في وقته[٢]، كما أوجدَ أيضاً نمطاً جديداً من المصطلحات الشرعية.

(١) طبع بتحقيق محمد كلانتر سنة ١٩٧٦م في عشر مجلدات.

(٢) الآصفي، ص١٠٢.

وقيل إنّ الشهيد الأول ألّف «اللمعة الدمشقية» في غضون سبعة أيام، ولم يكن في متناوله من كتب الفقه سوى كتاب «المختصر النافع» للمحقّق الحلّي[1]. وبالمقارنة بين الكتابين يظهر أنَّ الشهيد الأول سايرَ المحقّق الحلّي في تنظيم أبواب الفقه لكنّه زادَ عليه جملة من التحسينات. حيث قدّمَ أحكام كلّ باب قبل أي شيء آخر، ثم بحث عمّا يلحق بها من المسائل التي لم تكن مبحوثة من قبل، وأضاف كذلك موارد لاستقصاء المندوبات والمكروهات فيما إذا كان في الباب مندوبٌ أو مكروه[2].

وكان الفقهاء السابقون له يخصّون مبحث (الخيارات) و(موانع الأرث) بعدد مخصوص من المسائل فزادَ عليهم في هذين المجالين. كما أنهم كانوا يعنونون البحث بعنوان قد لا ينطبق على المُعنّون كما في (خيار ما يفسد ليومه) فنبَّه أنَّه إذا فسدَ لا مجال للخيار، وعنونه بـ(خيار ما يفسدُهُ المبيت)[3].

وفي «اللمعة» أيضاً دقّة في تحديد المصطلحات الفقهية. كما أنَّ اختصار الجُمل الطويلة، وتهذيب العبارات من السجع والمُحسنات البديعيّة التي كانت شائعة يومذاك هو الذي جعل «اللمعة الدمشقية» محتفظة بطابعها الرسمي في معاهد الفقه[4].

كان تأليف (اللُمعة) بناءاً على طلب السلطان علي بن المؤيد (ت: ٧٩٥هـ/ ١٣٩٢م) الذي كان يرأس الحكومة السربدارية الشيعية التي إستولت على خراسان بعد وفاة خدابندة، واندمجت في حكومة التتر، لجعله دستوراً لدولته هناك[5].

---

(١) روضات الجنات، ج٧، ص١٠.

(٢) الآصفي، ص١٠٢.

(٣) الفقيه، جبل عامل في التاريخ، ص١١٠.

(٤) الآصفي، ص١٠٢.

(٥) مكي، لبنان، ص٢٥٤؛ والآصفي، ص١٣٢.

وكانت بين ابن المؤيد والشهيد الأول صداقة قديمة إبتدأتْ منذ رحلته إلى العراق ثم إلى الشام[1].

كما كتب الشهيد الأول كتاب «القواعد والفوائد» الذي أُعتبرَ أولَ مصنّف شيعي في موضوعه. وهذه القواعد الفقهية والأصولية هي ما يحتاجها الفقيه في مناهج استنباط الأحكام الشرعية.

وقد احتوى الكتاب على ما يقارب من ثلاثمائة وثلاثين قاعدة، مضافاً إلى فوائد تقرب من مائة فائدة عدا التنبيهات والفروع، وهي جميعاً استوعبت أكثر المسائل الشرعية.

وليست هذه القواعد فقهية خالصة، وإنّما فيها بعض الفوائد والقواعد الأصولية والعربية، ولكنّ الطابع الفقهي هو الغالب عليها.

ومنهج المؤلف هو أنْ يُورد (القاعدة) أو (الفائدة) ثم يُبيّن ما يندرج تحتها من فروع فقهية، وما قد يرد عليها من استثناءات إنْ كان هناك استثناء منها. وهو لم يقتصر على بيان رأي الإمامية فيما يذكره من المسائل، وإنّما إتخذَ منهج المقارنة في أغلب الفروع الفقهية. فيعرض ما قيل من الوجوه سواءً أكان القائل إمامياً أم غير إمامي. كما أنّه قد يذكر قولاً نادراً تفرّد به بعض فقهاء الإمامية، أو غيرهم مما يدلُّ على سعة إطلاعه، وإحاطته بآراء الفقهاء على اختلاف مذاهبهم.

ولا يكتفي بنقل الأقوال والوجوه في المسألة الفقهية، بل غالباً ما يذكر أدلتها وحججها، ويناقش ما لا يرتضيه منها.

ونظراً لعدم فصله القواعد الفقهية عن غيرها سواءً أكانت أصولية أم عربية فقد قام تلميذه المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي بترتيب تلكم القواعد

---

(١) البحراني، لؤلؤة البحرين، ص١٤٥.

وتهذيبها، ووضعَ في ذلك كتاباً أسمّاه «نضْد القواعد الفقهية»[١]. كما قام الشهيد الثاني بفصل القواعد الأصولية عن العربية مع فهرس كامل للمطالب والمسائل الفرعية التي تندرج تحت تلكم القواعد فصنّف كتاب «تمهيد القواعد الأصولية والعربية»[٢].

المحقق الكركي

أول فقيه اقترن إسمُه بظهور الدولة الصفوية ودعمها هو الشيخ نور الدين علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي المُلقّب بالمحقق الثاني.

وهذا اللقب الدال على غزارة العلم لم يُلقّب به قبل هذه الفترة إلاّ الشيخ جعفر بن الحسن الشهير بالمحقق الحلّي المتوفى سنة ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م.

بدأت حياة هذا الفقيه في «كرك»[٣] حيث درس على أساتذتها. وكانت هذه البلدة تزخر بحركة علمية مزدهرة، حيث صادف أنَّ فقيهاً عراقياً كبيراً هو الشيخ علي بن هلال الجزائري (ت: ٩٣٧هـ/ ١٥٣٠م) انتقل إليها وأقام فيها؛ مما وفّر الفرصة للكركي أنْ يتتلمذ عليه في العلوم العقلية من المنطق والأصول، وكذلك الفقه، ويستفيد منه. حيث ذكره في بعض إجازاته بقوله: «لازمتُه دهراً طويلاً وأزمنة كثيرة، وإنّه أجلُّ أشياخي وأشهرهم»[٤].

وقد سافر إلى مراكز علمية غير شيعية في دمشق والقدس ومصر، ودرس

---

(١) طبع سنة ١٩٨٣م بتحقيق عبد اللطيف الكوهكمري.

(٢) مقدمة الدكتور عبد الهادي الحكيم على كتاب القواعد والفرائد، ج١، ص٨.

(٣) الكرك: قرية من قرى البقاع تقع بين زحلة وبعلبك، وفيها قبر يُنسب إلى النبيّ نوح، وتسمى (كرك نوح) تمييزاً لها عن كرك الشوبك التي تقع بنواحي البلقاء التابعة للأردن اليوم. (أعيان الشيعة، ج٥، ص٨٨).

(٤) الخونساري، ج٤، ص٣٥٦.

عند الفقيهين الشيخ أبي يحيى زكريا الأنصاري (ت: ٩٢٦هـ/ ١٥١٩م)، وكمال الدين أبي عبد الله إبراهيم بن محمد بن أبي شريف القدسي (ت: ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م)[(١)].

بعدها شدَّ الرحال إلى العراق عام ٩٠٩هـ/ ١٥٠٣م، وأقام بمدينة النجف. وبالرغم من انقطاع أخبار المحقّق الكركي بالنجف خلال هذه الفترة، إلاّ أنَّ هذه المدينة كانتْ على ما يبدو لا تزال تحتفظ بوجود علمي محدود.

وبسبب الانتصارات العسكرية التي حققها الشاه إسماعيل الصفوي على خصومه من التركمان وقبائل الأوزبك، ورغبته في استقدام الكركيّ إليه، هاجرَ الكركي من النجف إلى هرات عام ٩١٦هـ/ ١٥١٠م ليكون من الداعين لترسيخ دعائم هذه الدولة الفتية.

تقلّد الشاه اسماعيل (العرش) وهو إبن أربع عشرة سنة، بفضل القبائل التركية الشيعية المسماة بالقزلباش، المتّبعة لجدّه الشيخ إسحاق (ت: ٧٣٥هـ/ ١٣٣٤م) الذي كان يعيش بمنطقة أردبيل، وكان على رأس الطريقة الصوفية المعروفة بالطريقة الصفوية. وكانت هذه القبائل هي العمود الفقري الذي يسند الشاه إسماعيل[(٢)].

سيطر الشاه إسماعيل على العراق عام ٩١٤هـ/ ١٥٠٨م، وقضى على حكم أُسرة آق قوينلو التركمانية قضاءاً نهائياً، واحتلّه بمقدساته الدينية الشيعيّة، وضمَّ ذلك إلى الدولة الصفوية. ولم يبقَ عنده سوى التخلّص من سطوة قبائل (الأوزبك) السنيّة التي تسيطر على المناطق الشمالية الشرقية من بلاد فارس. وقد استطاع قائد الأوزبك محمد الشيباني أنْ يُسيطر على مدينة هرات عام ٩١٣/ ١٥٠٧م، ويستوليَ على خراسان أيضاً. وقد تحوّل

---

(١) روضات الجنات، ج٤، ص٣٧٢.

(٢) النوري، المستدرك، ص٤٣٢.

صراعه مع الشاه إسماعيل إلى صراع عقائدي، وليس صراعاً على الأرض فقط[1].

الكركي في هراة ومقتل التفتازاني

دخل المحقق الكركي مدينة هراة سنة انتصار الشاه إسماعيل على «الأوزبك» وهي سنة ٩١٦هـ/ ١٥١٠م ليلتقي به لأول مرّة مباركاً له انتصاراته. وقد حمل الكركي عقلية متفتحة كانت تهدف إلى تشجيع الحوار بين الأطراف وتشجب مبدأ العنف، ومصادرة الآخرين بالقتل.

وبفعل الدمار الذي تحدثهُ الحروب فقد دخلَ الشاه إسماعيل إلى هراة، وفتك بخصومه، وقتل جماعة من علماء السنّة، كان من بينهم شيخ الإسلام أحمد بن يحيى بن سعد الدين التفتازاني.

ذكر الخونساري أنَّ التفتازاني قُتل بأيدي جلاوزة السلطان اسماعيل، كما قتل غياث الدين محمد بن يوسف الرازي بعد حبس طويل بيد الأمير خان الوزير المعيّن لتربية السلطان شاه طهماسب بن شاه اسماعيل في زمان توليه حكومة هراة من قبله[2].

وقد أبدى الكركي استياءه من قتل هؤلاء العلماء، وحاول أنْ يُفهمَ الشاه أن الامتداد العقائدي لأيّة فكرة أو مذهب لا يمكن أن يُفرض بالقوة في كل الأوقات: «لو لم يُقتل لأمكنَ أنْ يتمّ عليه بالحُجج والبراهين حقيّة مذهب الإمامية، ويذعن بإلزامه جميع بلاد ما وراء النهر وخراسان»[3].

ولعلَّ هذا الشعور الذي تحلّى به هذا «الفقيه» كان من تأثير اتصاله بالعلماء السنيين بدمشق والقاهرة، وتتلمذه على أيديهم، وتحمّل رواية

---

(١) نوار، تاريخ الشعوب الإسلامية، ج١، ص٣٣.
(٢) روضات الجنات، ج١، ص٣٤٣.
(٣) النوري، المستدرك، ج٣، ص٤٣٢؛ وروضات الجنات، ج١، ص٣٤٢.

الحديث عنهم. فقد ذكر أنَّه يروي كتُب أهل السنّة في الفقه والحديث عن مشايخ الإمامية، ومشايخ أهل السُّنة في آن واحد[1].

وطبقاً لدرسنا التاريخي فإنَّ مقتل التفتازاني لم يكن قد وقع على يد الشاه إسماعيل الصفوي رغم وفرة النصوص وتظافرها على ذلك، بل كان التفتازاني ضحيّة الفوضى التي أعقبت سقوط مدينة هراة. ومقتله حصل على يد المجاميع المنتفضة قبل دخول الشاه إسماعيل المدينة.

أمّا المقولة السالفة التي تنصّ على أنَّ الكركي أبدى أسفه لمقتل التفتازاني فانّها لم تكن موجّهة إلى الشاه وإنما كانت مقولة عامة.

* * *

حصل الكركي على دعم كامل من الشاه إسماعيل حيث أمدَّه بموارد مالية كبيرة[2]، وكانت غاية نشاطه منصبّاً على وضع الأسس الشرعية الدستورية لدولة الصفويين، كما حصل على دعم مماثل في فترة تقلّد ولده الشاه طهماسب السلطة.

وفي فترة حكم الشاه طهماسب استغلّ الكركي الفرصة وأخذ يُوجّه النشاط الديني من خلال مجموعة من العلماء المدربين على العمل الإجتماعي والسياسي، وعيَّن في كلِّ بلدٍ وقرية ممثلاً عنه يعلم الناس شرائع الدين[3]. كما نقل أنَّه قام بتعليم كبار رجال الدولة أمثال الأمير جعفر النيسابوري وزير الشاه، وألَّف له كتاباً سمّاه «الجعفرية» في الفقه[4].

---

(١) النوري، ص٤٣٢؛ والخونساري، ج١، ص٣٤٣.

(٢) الأفندي، رياض العلماء، ج٣، ص٤٤٨.

(٣) الخونساري، ج٤، ص٣٦٣.

(٤) طبعت الرسالة (الجعفرية) في المجلد الأول من (رسائل المحقق الكركي)، (قم، ١٩٨٩م) بتحقيق زهير الحسون، ص٧٧ ـ ١٣٦.

إنّ نشاط الكركي أعادَ للأذهان نشاط نصير الدين الطوسي في جانبيه العلمي والسياسي، حتى ذُكر أنَّه: «لم يسعَ أحدٌ بعد الخواجه نصير الدين الطوسي مثل ما سعى له الشيخ علي الكركي في إعلاء المذهب»[1].

ونظراً للسلطات الواسعة التي تمتّع بها الكركي فقد إستطاع أنْ يتمتع بإقامة سلطة القضاء في منع المظاهر المخالفة للشرع الإسلامي، وتثبيت الشعائر العبادية بإقامة الفرائض والواجبات الدينية.

أصبح للكركي دورٌ كبير في بسط نفوذ «المرجعية» في جهاز الحكم، ومحاولة التمتع بسلطتها القوية ضمن إطار الحكم الصفوي بعد حين، فقد تأثر بمدرسته العلمية فقهاء عامليون كانوا تلامذة لهذه المدرسة. إلاّ أنَّ الفرصة لم تسمح له أنْ يُتمّ عمله أيام الشاه إسماعيل مما أثار عليه حفيظة بعض الأمراء، فاضطرَّ لترك إيران متوجهاً إلى العراق سنة ٩١٩هـ/ ١٥١٢م.

كان العراق في ذلك الوقت يعيش ضمن تركه الصراع العثماني ـ الصفوي، فبعد احتلاله من قبل اسماعيل الصفوي عام ٩١٤هـ/ ١٥٠٨م استطاعت الجيوش العثمانية بقيادة السلطان سليم الأول أنْ تنتصر على القوات الصفوية بإيران نفسها في موقعة «جالديران» سنة ٩٢٠هـ/ ١٥١٤م، مما أضعف هيبة الصفويين وأضرَّ بهم.

وقد أعلنَ حاكم بغداد ولاءه للسلطان العثماني، ولم يستطع الشاه إسماعيل أنْ يقوم بعمل جدي إزاء العراق حتى وفاته عام ٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م[2].

قضى الكركي جلّ سنوات حياته بالنجف حتى إستقدمه الشاه طهماسب (٩٣٠ ـ ٩٨٤هـ/ ١٥٢٤ ـ ١٥٧٦م) ابن الشاه إسماعيل الصفوي إلى إيران،

---

(١) الخونساري، ج٤، ص٣٦٩.
(٢) نوار، ص٣١.

وفوّض له منصب شيخ الإسلام، كما أعلنَ أنَّ الكركي هو صاحب الولاية المطلقة، وإنَّما الحاكم وكيل له ونائب عنه في إدارة شؤون البلاد السياسية. وكتب بذلك أمراً بامتثال أوامره مؤكداً «أنّ معزول الشيخ لا يُستخدم، ومنصوبه لا يُعزَل»، ومنحه لقب «نائب الإمام»[١]، وهو بذلك أرادَ أنْ يُعيدَ سطوة الفقهاء من جديد المتمثلة بشخصيّة الكركي باعتباره مجتهداً ينوب عن الأئمة في مهامه الدينية. وكان طهماسب يهدف فيما يهدف إليه إلى استرجاع العراق من العثمانيين أولاً الذين أحيوا مبدأ الخلافة، وأقاموا أنفسهم حُماةً للإسلام[٢]، وبناء جبهة داخلية قويّة يمكنها أنْ تُخضع البلاد تحت فكرة دينيّة موحّدة.

حاول الدكتور علي الوردي أنْ يبرّر سبب استدعاء الشاه طهماسب للكركي بأنّ طهماسب ورثَ المُلك عن أبيه جاهزاً. وكان أبوه إسماعيل الصفوي مؤسس الدولة واثقاً أنَّه المرشد الكامل في قضايا الدين والدولة معاً، فلا يحتاج إلى مَنْ يرشدُه في دينه ودنياه، وقد أدرك طهماسب أنَّه لا يستطيع أنْ يكون مثل أبيه رئيساً للدين والدولة في آنٍ واحد فعمد إلى ملء هذا الفراغ باستقدام الكركي إلى إيران[٣].

رجعَ الكركي إلى إيران، واستقرَّ بمدينة إصفهان، وقد مارس نشاطه العلمي في تدريس الطلاب مما جعل هذه المدينة التي تشبعت بجهوده الروحيّة أنْ تكون مركزاً من المراكز الشيعيّة العريقة. مما دعا الكثير من العلماء العرب العامليين أن يلتحقوا بهذه الحاضرة، ليضمنوا الاستقرار أولاً، ومواصلة دراساتهم العالية ثانياً.

وفعلاً أخذَ بممارسة نشاطه العلمي في تربية تلامذة فقهاء مما أعطى لإيران صفة مركزية للشيعة. وقد أحسَّ الكركي بأنَّ الأجواء التي تحيطه هي

(١) لؤلؤة البحرين، ص٢٧٢.

(٢) المهاجر، ص١٢٦.

(٣) الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق، ص٦٠.

أجواء صراع بين خطوط متباينة في السلطة، وبين الخط المتمثل بالسلطة الروحية، لذا عمدَ إلى تقوية «الروحانية» بٱستقدام عدد من علماء جبل عامل يحثهم على الالتحاق بأصفهان للعمل على نشر المذهب الإمامي.

إستفاد الكركي من الصلاحيات التي فوَّضها إليه الشاه طهماسب، فأخذَ يمدُّ حكّام الولايات بتوجيهاته في كيفيَّة السلوك مع الرعية، وإشاعة قوانين العدل في البلاد، والتركيز على اختيار علماء الدين الموافقين لتوجهاته، والموالين لخطّه. ولم يكتفِ بذلك فقام بعزل بعض الأمراء الذين لم يقتنع بهم، وتعيين أُمراء آخرين. كما حدث ذلك في عزل الأمير منصور الدشتكي (ت: ٩٤٦هـ/ ١٥٣٩م)، وتعيين تلميذه محمد الأصفهاني (ت: ٩٥٢هـ/ ١٥٤٥م)، ثم عزلهُ ليعيّن مكانه الأمير أسد الله الشوشتري (ت: ٩٦٣هـ/ ١٥٥٥م)[(١)].

علماء الشيعة في الدولتين الصفوية والعثمانية

إنَّ هجرة علماء جبل عامل إلى إيران خضعتْ لظروف تاريخيّة معقدة، فقد وقع هؤلاء الفقهاء ضحية الصراع بين الامبراطوريتين الصفوية والعثمانية حيث إستعمل العثمانيون في حرب الفرس ذريعة حماية أهل السنّة، كما إنتحل الصفويون في مقارعتهم للعثمانيين حماية الشيعة.

حاولت القوتان العثمانية والصفوية أنْ يستفيد كلٌّ منهما من وجود سلطة الفقهاء لتبرير مصالحهما السياسية. فقد كان السلطان العثماني يتمتع بسلطات مطلقة بَيدَ أنَّ أعماله كانت تبدو مقيّدة بصورة نظرية بأحكام الشريعة الإسلامية. لأنَّ رجال الدين قلّما كانوا يتأخرون عن إيجاد الأحكام، وإصدار الفتاوى التي تخدم مآرب السلاطين، وتضفي على أوامرهم وتصرفاتهم صفة

---

(١) لؤلؤة البحرين، ص٥١؛ وروضات الجنات، ج٤، ص٣٦١؛ وأحسن التواريخ، ص٢٤٤.

الشرعية. فعندما قرّر السلطان سليم الأول محاربة الشاه إسماعيل الصفوي، وأمر بقتل الشيعة الموجودين في البلاد العثمانية إستند على فتاوى صادرة من علماء الدين تعتبر هؤلاء مرتدين عن الإسلام[١]. وقد ذُكر أنَّ عدد المقتولين من الشيعة في الأناضول قُدّر من قِبل المؤرخين بين خمسة وأربعين ألفاً إلى سبعين ألفاً[٢].

وقد عمد العثمانيون إلى احتواء العلماء واستمالتهم في سلّم من الرتب والرواتب في إطار تنظيم حكومي رسمي، والتضييق على المؤسسات الدينيّة الحرّة. كما وقفت الدولة موقف المتشدّد في منع «الاجتهاد»، وملاحقة العلماء المستقلين عن المناصب والبعيدين عن خط الدولة الرسميّ.

ولم تكن الدولة الصفوية تختلف كثيراً عن الدولة العثمانية حيث كان (الشاهات) يستمدون قوتهم من العلماء المتعاطفين معهم والذين بدورهم كانوا يبرّرون أعمالهم بما يستطيعونه من الشرعية.

وكان العلماء يواجهون مشكلتين:

الأولى: مشكلة إستقلال المؤسسة الدينية الشيعية أمام المؤسسات الدينية الرسمية العثمانية.

والثانية: مشكلة تنافر السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ضمن هيكليّة الدولة الصفوية الشيعية.

أمّا بالنسبة للمشكلة الأولى فقد دفع الفقهاء ثمناً باهظاً لاستقلال مؤسستهم الدينية، وذلك بمقتل أكبر رموزها المتمثل بالفقيه الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي.

---

(١) الزين، ص٢٢٠.

(٢) أعيان الشيعة، ج١١، ص٢١١.

أما المشكلة الثانية فقد نجح الفقهاء في الدولة الصفوية بترسيخ مبدأ السلطة الدينيّة إبتداءاً من المحقّق الكركي. وهم بذلك قد نشروا جهودهم في مجالات متعددة حيث «فتحوا المدارس، ونظّموا الخراج والقضاء، وضبطوا إتجاه القبلة في أكثرية بلاد فارس، وهندسوا المساجد والمآذن والقباب، وألفوا الكتب في الدفاع عن المذهب»[١].

نحا الفقهاء الذين جاؤوا بعد الكركي ومَنْ تأثّر بمدرسته العلمية منحاه نفسه. وكانت لهم جهودهم في إشاعة النهضة العلمية في الدولة الصفوية، وأهمهم: حسين بن عبد الصمد العاملي (ت: ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م)، وعبد العالي بن علي بن عبد العالي الكركي (ت: ٩٩٣هـ/ ١٥٨٥م)، وبهاء الدين العاملي المعروف بالشيخ البهائي (ت: ١٠٣١هـ/ ١٦٢١م)، والمير داماد الفيلسوف الشهير (ت: ١٠٤٠هـ/ ١٦٣٠م)، وسلطان العلماء (ت: ١٠٦٤هـ/ ١٦٥٣م)، وحسين الخونساري (ت: ١٠٩٨هـ/ ١٦٨٦م).

والخلاصة أنَّ هجرة علماء جبل عامل إلى إيران كانت خاضعة بدرجة أولى إلى الفتك الذريع الذي تعرّض له الشيعة في المناطق الواقعة تحت سيطرة العثمانيين. وكان جبل عامل قد أصابه من الاضطهاد التركي نصيبٌ كبير، فوجدَ العلماء طريقهم إلى إيران أرضاً أكثر مأمناً للتخلّص من هذا الارهاب[٢].

ويبدو أنَّ الهجرة العاملية أفادت الشيعة الإيرانيين إفاداتٍ كبيرة في حين أنّها أضرّت كثيراً بالشيعة من عرب سوريا فقضت عليهم في حلب، وأضوتهم في دمشق، وضعضعتهم في لبنان[٣]. وقد أشار بعض المؤرخين إلى أنَّ الشيعة

---

(١) تاريخ كرك، ص٨٨؛ وكوثراني، العصر العثماني، الثقافة الإسلامية، العدد (٥)، ١٩٨٦م.

(٢) أمل الآمل، ج١، ص. ٢٧

(٣) الزين، للبحث عن تاريخنا، ص٢٩٨.

المقيمين في مكة أصابهم النكال، فكتبوا إلى علماء أصفهان ذلك الوقت: «إنّكم تسبّون أئمتهم في إصفهان، ونحنُ في الحرمين نعذّب بذلك السبّ»[1].

الصراع ضد الكركي

أصبح خصوم الكركي على محورين:

الأول: خصومه داخل مؤسسة الدولة الصفوية.

الثاني: خصومه خارج مؤسسة الدولة الصفوية.

فبالنسبة لخصومه الحكوميين حيث أثّر الدعم الذي تمتّع به الكركي من قبل الشاه طهماسب على ازدياد نفوذه الديني؛ الأمر الذي جعل عدداً من الأمراء، وأصحاب النفوذ الصفوي يقفون أمامه بشدّة لتقليص نفوذه داخل المؤسسة الصفوية، أو إيجاد مبرر لإبعاده إلى مكان لا يفقد فيه نفوذه.

أمّا بالنسبة لخصومه خارج المؤسسة الصفوية فقد وقف أمامه بعض العلماء الذين يختلفون معه في نظرته بالتعامل مع الدولة الصفوية.

ومن هذا النوع وقف الشيخ إبراهيم القطيفي (كان حيّاً سنة ٩٥١هـ/ ١٥٤٤م) ضده محاولاً تخطئة آرائه الاجتهادية، والردّ على بعض مؤلفاته وكتبه.

إنَّ السلطات الكبيرة التي تمتّعَ بها الكركي من قبل الدولة الصفوية، ومحاولته بناء منظومة الفقهاء السياسية على حساب أجهزة الدولة الرسمية جعل منه هدفاً لمرمى بعض المؤسسات في الدولة، وعلى رأسهم الأمراء، وأصحاب النفوذ. ويبدو أنَّ عدد خصومه لم يكن قليلاً، فحاولت هذه الأجهزة أنْ تستأصل شأفة الكركي وتتخلّص من نفوذ شخص بدأ يفرض وجوده عليهم.

---

(١) الخونساري، ج٤، ص٣٦٢؛ والبحراني، لؤلؤة البحرين، ص١٥٣.

ولم تجدْ هذه القوى التي عجزتْ عن مواجهته وجهاً لوجه إلاَّ أنَّ تضعَ أمامهُ منافساً من نفس رتبتهِ. وكان الشيخ إبراهيم القطيفي الفقيه المناسب الذي تنظوي تحت واجهته كلّ القوى المعارضة للكركي.

تصدّى القطيفي لصاحبه الكركي، وطارده علميّاً، محاولاً تخطئة آرائه التي استحدثتْها حاجات الدولة الصفوية كذهابه إلى القول بوجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة مع وجود المجتهد الجامع للشرائط (النائب عن الإمام)، أو إيجاد بعض المسائل الفقهية الفرعية ومحاولة المبالغة في جعلها من المسائل الكبار الهامة كمسألة حرمة السجود علي التربة المفخورة بالنار[١].

وقد تمكّن القطيفي أنْ يُجنّد نفسه لهذه المهمة، ويضعَ مؤلفاته لدحضِ كتابات الكركي الفقهية بشكل خاص. وقد أثار سلوكه هذا تساؤل بعض مؤلفي الشيعة فأبدوا عجبهم[٢]، وربَّما استياءهم أيضاً[٣].

لجأ القطيفي إلى نقد معاصره الكركي بعنف، مستخدماً لغة الشتائم. وكان مستعداً أن يُكيلَ التُهم والسُباب، ويعتبره من أكبر فروض الجهاد، كما قال: «إنَّ جهاد مثلَ هذا الرجل على الأغلاط في المسائل أفضل من الجهاد بالضرب بالسيف». والسبب في هذه الحملة نابع كما ذهب إليه بعض الباحثين، إلى تبوء الكركي مركزاً في الدولة الصفوية حُرم القطيفي منه[٤].

وقد حاول الشاه طهماسب أنْ يستميل القطيفي خلال سني حكمه بالهدايا وليسكت صوته؛ إلاَّ أنّ القطيفي ردَّ الهدية ليُظهر إستقلاله وأهمية مواقفه،

---

(١) روضات الجنات، ج١، ص٦٦؛ البحراني، لؤلؤة البحرين، ص١٦٠؛ ورسالة في السجود على التربة المشوية، رسائل المحقق الكركي ج٢، ص٩١ ـ ١٠٨.

(٢) البحراني، ص١٦٠.

(٣) الأمين، أعيان الشيعة، ج٥، ص٢١١.

(٤) الجابري، الفكر السلفي، ص٢٦١.

ولتبقى الفرصة متاحة للانتقاد القائم على صلة الكركي برجال الحكم. وقد عاتبه الكركي على رفضه تقبّل الهدية بقوله: «أخطأتَ في ردّها وارتكبتَ إمّا حراماً أو مكروهاً بتركك التأسي بالإمام الحسن في قبوله جوائز معاوية مع أنَّك لستَ أعلى مرتبة من الإمام، ولا السلطان أسوأ حالاً من معاوية»[(١)].

ويبدو أنَّ جبهة عريضة قد تشكلتْ ضد الكركي ضمّتْ بعض القضاة وجمهوراً من الأمراء. وكان عمل هذه الجبهة التصدي للكركي، ومحاولة القضاء عليه. فقد تواطأ مجموعة من القضاة مع الأمير نعمة الله الحلّي (ت: ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م) الذي قيل إنه كان من تلامذة الكركي ثم رجع عنه واتصل بالقطيفي، على إحراج الكركي في أمر (صلاة الجمعة زمن الغيبة) بمحضر من الشاه طهماسب.

كما حاولتْ هذه الجبهة التخلّص من الكركي على يد الأمير محمود بك مهردار إلاَّ أنَّ هذا الأمير قُتل بطريقة غامضة قبل أنْ ينفّذ مخطّطه في قتل الكركي[(٢)]. وحاول طهماسب أنْ يخفف من حدّة الصراع حيث قام بمعاقبة بعض الأطراف بالنفي كما حصل للأمير نعمة الله الحلّي؛ حيث نفاهُ إلى بغداد. إلاَّ أنَّ المعارضة ضد الكركي أخذت تتسع وتتحول من معارضة خفيّة إلى معارضة في العلن، وخشي طهماسب إندلاع الفتنة فحاول أنْ يُهدّىء الموقف بإبعاد الكركي إلى العراق، وأصدر مرسوماً ينص على صدور «الرخصة لخاتم المجتهدين بالتوجه إلي عراق العرب»[(٣)]. وكان العراق في هذا الوقت خاضعاً لحكم الصفويين بعدما أعادَ طهماسب السيطرة عليه عام ٩٣٧هـ/ ١٥٣٠م[(٤)].

---

(١) روضات الجنات، ج١، ص١٦٣.

(٢) روضات الجنات، ج٤، ص٣٧١.

(٣) النوري، المستدرك، ج٣، ص٤٣٢.

(٤) تاريخ الشعوب الإسلامية، ج١، ص٤٨.

ويبدو أنَّ سفر الكركي إلى العراق كان مضافاً إلى الصراع القائم في إيران بينه وبين خطوط الأمراء في الدولة، هو ربّما كان لمهمة سياسية يقوم بها الكركي على أرض العراق لتثبيت دعائم الحكم الصفوي، خصوصاً بعد الانتصار الذي حقّقه السلطان طهماسب في إرجاع العراق إلى قبضة الصفويين. ومما يؤيد هذا الرأي أنَّ الشاه أصدر مرسوماً سنة ٩٣٩هـ/ ١٥٣٣م ينصُّ على تأييد الكركي، واعتباره أعظم علماء العصر ونائب الإمام. وقد أمرَ أركان الدولة بالرجوع إليه وتقديم الطاعة له. ومنحه صلاحية تعيين المتصدّين للأمور الشرعية في المناصب، كما منحه أراضيَ زراعية في العراق له ولأولاده من بعده[١].

وقد استهدف طهماسب من كلّ ذلك إلى الموازنة في حلّ النزاع بين الأطراف المختلفة في الدولة، فحاول أنْ يُسكتَ صوت الأمراء من جهة بابعاد الكركي عن دائرة نفوذهم، واستخدامه من جهة أخرى كقوّة حقيقية لدعم دولة الصفويين في العراق بايجاد مؤيدين أكثر لحكمه تحت غطاء نشر تعاليم المذهب هناك.

وقد احتمل بعض الباحثين أنَّ طهماسب حاول بالمرسوم الذي حرّره إلى الكركي أنْ يضمن له عودة المنتصر إلى إيران مرّة أخرى[٢]. إلاّ أنَّ شيئاً من ذلك لم يحدث أبداً، حيث أصبح هذا (الفرمان) سبباً لهلاك الكركي بعد سنة واحدة من هجرته إلى العراق بعدما قُتِلَ مسموماً من قِبل بعض أمناء الدولة[٣] سنة ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م. وبالرغم من الغموض الذي أصاب مقتله، إلاّ أنَّ معاصره الفقيه الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي (٩١٨ ـ ٩٨٤هـ/ ١٥١٢ ـ ١٥٧٦م) يُعتبر أول مَنْ كشف القناع عن مقتله، وذكر أنّه فاز بدرجة الشهادة.

* * *

---

(١) أعيان الشيعة، ج٥، ص٢١٤.

(٢) روضات الجنات، ج٤، ص٣٧٢.

(٣) رياض العلماء، ج٣، ص٤٤٢.

كان الكركي يهدف إلى تقويم الدولة الصفوية، وتنظيمها على وفق القوانين الإسلامية، وكان يسعى إلى بسط ذراع «الفقيه»، وتركيز خط الفقهاء من بعده. وقد مارس حالة الاصلاح على الصعيد السياسي بتصديه لكلّ إنحراف يحصل في مسار الدولة القائمة على أساس عقائدي. أمّا على الصعيد الشعبي فقد أحدثَ توجهاً دينياً بترغيب «عامة الناس في تعلّم شرائع الدين، ومراسم الإسلام، وحثهم على طريق الالتزام»[1]، مضافاً إلى قوله بإقامة صلاة الجمعة التي تُعتبرُ مدّاً شعبيّاً للفقيه.

إلاّ أنّ جهاز الحكم الصفوي كان يسير باتجاه آخر يجعل من الفقيه واجهة لمكاسب سياسية ضيقة حتى أصبحت الخلافات قائمة بين الفقيه والسلطة السياسية المتمثلة بالأمراء ورجال الحكم.

ولم يشأ الكركي أنْ يجعل علاقته بالسلطان علاقة «تبريرية» لأعماله السياسية، وهو وإنْ لم يُعلنْ ذلك إلاّ أنَّ تجاهلهُ في المواجهة المباشرة ناشئة من العجز عن إيجاد البديل، فبقيتْ مؤسسة الفقهاء مستقلة في آرائها وتصرفاتها إزاء مؤسسة الحكام؛ إلاّ أنّها لم تستطعْ أنْ تكون صاحبة القرار في الشؤون السياسية للدولة مما يجعل سلطة (الفقيه) محددة ضمن الصلاحيات الشرعية فقط.

من هنا فالشعبية التي حصل عليها الكركي، وكثرة الأتباع رفعته إلى مستوى أعلى مِنْ اقتصاره على الفُتيا، وهو وإنْ لم يُعلنْ ذلك، إلاّ أنه لم يستطعْ أنْ يكون صاحب (قرار) حقيقي في الشؤون المترتبة على الدولة، حيث حسبت الدولة حسابها بتحديد نفوذه وامتداده في الوسط الشيعي كيما يفرض إتجاهاً ربَّما يعجز جهاز الحكم مِنْ معالجته والسيطرة عليه. وبالرغم من تفوّق المناوئين له في تحجيمه ضمن الصلاحيات الشرعية البحتة إلاّ أنَّ الصراع بعد رحيله بقي نافذاً مِن قبل بعض الفقهاء العامليين من تلامذته، أو الذين هاجروا إليها بعد وفاته.

---

(١) أحسن التواريخ، ص١٩٠.

وبعد وفاة الشاه طهماسب عام ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م انتقل الصراع إلى داخل الأسرة الصفوية، وتسلّم ولده اسماعيل الثاني السلطة «وقد قلب ظهر المجن لعلماء الشيعة» كما أنّه كان يعتقد أنَّ المذهب الذي نشره أبوه وجدُّه بعيد عن الصواب. وكان منصب «شيخ الإسلام» لا يزال بيد فقيه كركي آخر هو الأمير السيد حسين المجتهد (ت: ١٠٠١هـ/ ١٥٩٢م)، وكان من المعارضين الأشداء له. ونقل أن الشاه حاول قتله، لكن شيخ الإسلام تمكن من القضاء عليه عندما قيل إنه أوكل إلى الشاه مَنْ يدسَّ السُمّ في شرابه حتى قضى، وقيل أنه مات مخنوقاً»[١].

ومهما يكن من صدق هذه الواقعة أو عدمه، فإنها مؤشر يكشف عن نفوذ الفقهاء في الوسط الشعبي الإيراني.

وعندما تسلّم الشاه عباس، (٩٩٦ ـ ١٠٣٨هـ/ ١٥٨٧ ـ ١٦٢٨م) مقاليد السلطة أصبحت الأوضاع السياسية هادئة. وقد ضمنَ للفقهاء ممارسة النشاط العلمي، وتشجيعه حركة التأليف بشكل واسع بعيداً عن ميادين الدولة السياسية؛ الأمر الذي تميّز بازدهار العلوم العقلية، والفلسفية إلى جانب العلوم الدينية الأخرى.

المقدس الأردبيلي: فقيه النجف المحايد

كان للشيعة في هذا الوقت ثلاثة مراكز علميّة؛ مركز إصفهان في إيران الصفوية، ومركزان آخران يقعان تحت النفوذ العثماني، هما مركز جبل عامل في بلاد الشام، ومركز النجف في العراق.

وبعد الاضطهاد الذي مارسه المماليك ضد الشيعة، ومقتل الشهيد الأول على ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م لم يخشَ المماليك من نفوذ التشيّع بعد هذه الفترة

---

(١) روضات الجنات، ج٢، ص٣٢٢.

حيث رفعوا الضغوط عن فقهاء الشيعة هناك. وقد تميزت الفترة الأخيرة من حكمهم بالهدوء، الأمر الذي أنعش المركز العلمي في جبل عامل بنهضة شيعيّة عديمة النظير.

إلاّ أنَّ استلام العثمانيين للسلطة عام ٩٢٣هـ/ ١٥١٦م، وسيطرتهم على بلاد الشام بعد القضاء على الحكم المملوكي عكس المعادلة ضد الشيعة مرّة أخرى، ووضع حدّاً للتمتع بالحرية الفكرية التي كان الشيعة قد مارسوها أواخر الحكم المملوكي، وكان موقف حكومة العثمانيين في اسطنبول موقفاً عدائياً للشيعة كنتيجة طبيعيّة لصراعهم السياسي والعسكري مع الصفويين.

أحسَّ العامليون بالخطر بعد مقتل أكبر فقهائهم وهو الشيخ زين الدين بن علي المعروف بالشهيد الثاني عام ٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م الأمر الذي اضطرهم لمغادرة وطنهم إلى إيران في هجرة واسعة.

وبعد السيطرة القصيرة للصفويين على العراق عام ٩٣٧هـ/ ١٥٣٠م إستطاع العثمانيون استرجاعه عام ٩٤١هـ/ ١٥٣٤م. ونتيجة لهذا الصراع انقطع فقهاء العراق عن الأمور السياسية كلّياً، واتجهوا إلى إظهار القطيعة مع دولة الصفويين، واستقلالهم عنها. وقد بالغ كبير فقهاء النجف الشيخ أحمد الأردبيلي (ت: ٩٩٣هـ/ ١٥٨٤م) بالابتعاد عن جميع الاغراءات والعروض الصفوية، ولم يستجب حتى للدعوات التي وجُهتْ له لزيارة إيران أو الإقامة فيها. إلاّ أنّه لم يكتفِ بذلك بل حاول أنْ يُظهر بعض ممارسات كبار الحاكمين الصفويين بأنّها ممارسات ظالمة وغير شرعية.

فقد نُقل أنَّ الأردبيلي بعث رسالة إلى الشاه عباس الصفوي يتشفّع لرجل فرّ إلى العراق خوفاً من توعّد السلطة له، وإنزال العقوبة به. ونصّ الرسالة هي: «ليعلم صاحب الملوكية الزائلة عباس: إنَّ هذا الرجل وإنْ كان ظالماً إلاَّ أنّه يبدو الآن مظلوماً. فلو عفوتَ عن تقصيره عسى الله أنْ يغضّ عن بعض

تقصيراتك». ونُقل أنَّ عباس الصفوي ردّ على هذه الرسالة بالخضوع، وتلبية رغبة الشيخ الأردبيلي[1].

ويُلاحظ أنَّ مثل هذه المرويات هي من المرويات غير المحقّقة باعتبار أنَّ وفاة الأردبيلي كانت قبل تولي الشاه عباس الحكم. كما لا يصحّ نسبتها إلى مرحلة ما قبل تولي الشاه عباس الحكم باعتبار أنَّ ولادة الشاه عباس كانت سنة ٩٧٨هـ/ ١٥٧٠م، أي أن عمره يقارب الرابعة عشرة، ولم يكن قد تسلّم منصباً مهماً وهو في تلك السنّ.

وأهمية الأردبيلي تنبع من أنَّه استطاع أنْ يستقطب جُملة من المهاجرين العامليين ليتخرّجوا على يديه فقهاءاً كباراً ضمنوا حريتهم الفكرية، واستقلالهم عن السلطة السياسية للصفويين. وأهم شخصيتين عامليتين تخرّجتا عليه هما: الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني (ت: ١٠١١هـ/ ١٦٠٢م)، وابن أخته السيد محمد بن علي نور الدين العاملي الجبعي (ت: ١٠٠٩هـ/ ١٦٠٠م).

وقد بالغ هذان الفقيهان بإظهار القطيعة بكلّ ما يتصل بالصفويين حتى أنّهما إمتنعا عن زيارة الأماكن الشيعية المقدسة في إيران لعدم الرغبة بالدخول على الشاه عباس الصفوي[2]. وكان السبب في ذلك خوفُهم على الوجود العلمي في جبل عامل من ردود الفعل العثمانية.

---

(١) نُقل أنَّ المقدس الأردبيلي بعث هذه الرسالة المختصرة إلى الشاه عباس، يقول فيها: «ليعلم باني الملك المستعار عباس أنَّ هذا الرجل وإنْ كان ظالماً أول أمره فهو اليوم مظلوم. فإذا عفوتَ عن تقصيره لعلّ الله يغفر لك بعض ذنوبك». كتبه عبد سُلطان الولاية أحمد الأردبيلي. فأجابه عباس الصفوي بقوله: «يعرض عباس أنَّ الخدمات التي أمرتَ بها صارت قرينة الاذعان والمنّة. يأمل هذا المحبّ أنْ لا ينساه من الدعاء». كتبه كلب باب علي عباس. (أعيان الشيعة، ج٥، ص٩٥).

(٢) أعيان الشيعة، ج٥، ص٩٥.

نتاج الحوزات العلمية في النجف، جبل عامل، إصفهان

قدّمت الحوزات العلمية في النجف وجبل عامل وإصفهان[١] نتاجاً غزيراً من خلال مؤلفات فقهية وأصولية وحديثية أصبحتْ فيما بعد مراجع مهمة لعلماء الطائفة.

وقد تجلّى هذا النتاج في مؤلفات الشهيد الثاني وولده الشيخ حسن العاملي من جهة؛ والمحقّق الكركي والبهائي (٩٥٣ ـ ١٠٣٠هـ/ ١٥٤٦ ـ ١٦٢١م) والمجلسي (١٠٣٧ ـ ١١١١هـ/ ١٦٢٧ ـ ١٦٩٩م) من جهة أخرى.

الشهيد الثاني: زين الدين العاملي

أُعتبرَ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني على رأس المدرسة المحايدة التي وقفتْ موقف عدم التدخل في الصراع الصفوي ـ العثماني، ولم يتأثر بالدعايات الصفوية السياسية في استقطاب الشخصيات الكبيرة لتأييد سياستها الرسمية، بل كان على العكس من ذلك مبدياً صلته الطيبة مع العثمانيين.

نشأ الشهيد الثاني في بيئة اعتادَ طلبة العلم فيها للهجرة والدراسة على يد أساتذة من مذاهب إسلامية غير شيعية. وكان هو واحداً من هؤلاء الطلبة الجادين، قد درس بالقاهرة عام ٩٤٣هـ/ ١٥٣٦م على يد أساتذة من فقهاء الشافعية، وآخرين من الحنابلة في علوم الحديث، ومالكية في قواعد اللغة العربية[٢].

تجدر الإشارة أنَّ هذه المدارس أشبه ما تكون بالجامعات الرسمية التي

---

(١) انتقل المركز العلمي الشيعي إلى (إصفهان) في عهد الشاه عباس، بعدما كان في مدينة (قزوين) أيام الشاه طهماسب الأول، وعن أهمية مركز إصفهان يمكن مراجعة: .Momen, p.11.

(٢) أمل الآمل، ج١، ص٨٩.

يتخرّج منها طلبة العلوم الدينية، وهي ذات مناهج دراسية مقرّرة، بغض النظر عن مذهبية الأساتذة واتجاهاتهم الثقافية، أو طبيعة الكتب الدراسية ومواضيعها.

من هنا لا يُتصوّر أنَّ طلبة جبل عامل عندما يدرسون في هذه المعاهد فإنهم قد شدّوا الرحال إلى معاهد مذهبية مُغايرة. والذي يبدو أنَّ هذه الدراسة خاضعة لطبيعة المركز العلمي وقوّته الرسميّة في منح الإجازات أو الشهادات الدراسية العالية المتصلة بصلاحياته.

وهذا ما حصل في دراسة علماء السُنّة في الجامعات الشيعيّة على يد نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحلّي وولده فخر المحقّقين، وحضور بعضهم على يد الآخر دون أن يكون للعامل المذهبي أثره في ذلك.

شدَّ زين الدين الرحال عام ٩٥٢هـ/ ١٥٤٥م إلى عاصمة دولة الخلافة العثمانية، إسلامبول برفقة زميله وتلميذه الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي (ت: ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م) لغرض إقامة الروابط الطيبة مع البلاط العثماني، وتحسين صورة الفقهاء المستقلين عندهم.

وقد نجح الشهيد الثاني في مهمته حيث أُوكلتْ إليه مهمة تدريس الفقه على المذاهب الخمسة في إحدى مدارس مدينة بعلبك ببلاد الشام. كما أُوكل إلى تلميذه الحارثي التدريس في مدرسة من مدارس بغداد[١].

ويمكن القول إنّ السلطة العثمانية من جهتها نجحت أيضاً في تقييد حركة هذين الفقيهين وحصر نشاطهما في المدارس الرسميّة التابعة لها.

وبالرغم من أنَّ الشهيد الثاني كتبَ مؤلفات في غاية الأهمية سواءاً في علم دراية الحديث، أو في تنظيم الدراسة والتدريس على وفق أُسس تربوية

---

(١) ترجمة حياة الشهيد الثاني بقلم إبن العودي.

ونفسية تساعد طلبة الدراسات العلمية في تحقيق أهدافهم على مرتكزات أكاديمية، إلاَّ أنَّه توّجَ الفقه بكتاب في غاية الأهمية قدّمه شرحاً على مختصر فقهي. كان الشهيد الأول قد كتبه سنة ٧٨٢هـ/ ١٣٨٠م، أي قبل مقتله سنة ٧٨٦هـ/ ١٣٨٣م ببضع سنوات. وقد انتشر هذا الشرح المُسمّى «الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية» ككتاب دراسي في معظم مراكز الحوزات العلمية في النجف، قم، مشهد، الهند، وباكستان.

وميزة هذا الشرح أنَّ مؤلفه استطاع أنْ يمزج بين النص الأصلي (المتن) وبين شرحه لهذا النص بطريقة يصعب التفكيك بينهما. ولذا فقد إعتبره بعضُ المحقّقين بأنَّه أول مَنْ أدخلَ الشرح المزجي في كتب الشيعة[(١)].

كما يُلاحظ أيضاً أنَّ الشهيد الثاني في دراسته النظرية للفقه تمكن من إستعمال الأسلوب اللغوي الواضح المتين في طريقة عرضه للدرس الفقهي، وطريقة تتبّع الآراء الفقهية ونصاعة اللغة وسهولتها.

وضمن هذه الأجواء ظهر اتجاه جديد للفقه الشيعي في محاولة للتوافق مع المؤسسات الدينية الرسمية المستخدمة من قِبل الدولة العثمانية لتنظيم الدراسة والافتاء والقضاء. وقد أصّل هذا الإتجاه الثوابت المستوعبة للفقه في أحكام العبادات، والمعاملات لتكون مرشداً عملياً في الأحكام على المذهب الشيعي الإمامي في دولة لا تعترفُ رسميّاً إلاَّ بالمذاهب الأربعة، كما تقتصرُ المراتب العُليا لها على مذهب واحد هو المذهب الحنفي. وهذه المحاولة في حدّ ذاتها كانت تستهدف فسح المجال للمذهب الشيعي ليكون واحداً من المذاهب المتبعة، والتي ينتشر أتباعه في السلطنة العثمانية.

إنَّ محاولة الظهور بمظهر الاستقلال وعدم الدخول في ميادين السياسة لم تنفع الشهيد الثاني شيئاً. فقد قُتلَ بطريقة غامضة وهو في طريقه إلى

---

(١) الفقيه، جبل عامل في التاريخ، ص٩٥.

القسطنطينيّة لمقابلة السلطان العثماني الذي قيل إنَّه طلبه للتحقيق في وشاية طائفية[1].

وقد أحدثَ مقتله عام ٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م صدمة عنيفة لدى فقهاء جبل عامل، حيث بدأتْ هجرة عدد كبير منهم إلى إيران وبلدان أخرى تخلّصاً لما قد يُستجدّ من ممارسة العنف تجاههم.

وقد استمرَ العطاء العلمي على يد الشيخ حسن بن الشهيد الثاني المتوفى سنة ١٠١١هـ/ ١٦٠٢م. فقد كتبَ مؤلفات مهمة أعطت لمدرسة الفقه ولوازمه من العلوم الأخرى نفساً جديداً. يتجلّى ذلك من خلال كتابين مهمين:

الأول: كتاب «معالم الدين وملاذ المجتهدين» في علم أصول الفقه حيث أصبح كتاباً دراسياً سيطر على الأجواء العلمية، وأزاحَ مؤلفات العلاّمة الحلّي التي كانت تُدرس حتى ذلك التاريخ نظراً لما حواه من آراء جديدة في ثبوت المطالب الأصولية وتنظيمها.

أمّا الكتاب الثاني «مُنتقى الجُمان في الأحاديث الصحاح والحسان» فقد إقتصر فيه على إيراد الأحاديث الصحيحة والحسنة من الأخبار.

وكانَ يهدف إلى تنقيّة مجاميع الأحاديث الشيعية من الأحاديث غير الموثّقة من خلال دراسة مستوعبة لكلّ حديث غير مُعتبَر. وقد عُدّتْ هذه المساهمة من المساهمات القيّمة التي تعود بالنفع الكثير لعلم الفقه، ومجاميع الحديث الأخرى.

إلاّ أنَّ كتابه هذا لم يكتمل، فقد أنهى من أبوابه الفقهية ما يتعلّق بالأحاديث المختصة بالعبادات فقط[2].

---

(١) أمل الآمل، ج١، ص٩١.

(٢) طبع «مُنتقى الجُمان» في أربع مجلدات، قم ١٩٨٤م، بتصحيح علي أكبر الغفاري.

والواقع أنَّ هذه المحاولة التي دأبَ على تحقيقها هذا الفقيه الكبير تعيد تلك المحاولة التي قام بها الشريف المرتضى من قبل في طرح أخبار الآحاد وعدم الأخذ إلاَّ بالمتواتر من الحديث. بَيْدَ أنَّ الفقيه العاملي كان قد عالج الأحاديث معالجة هادئة معتمداً على دراسة موثّقة للأحاديث الواردة عن الأئمة المعصومين، وصحة نسبتها إليهم. وبالرغم من مسلكه المعتدل إلاَّ أنَّه لم يسلم من عدم الرضا، وقد اتهمَ بأنَّه حاول أنْ يطرح أكثر أخبار الإمامية ويتخلص منها[1].

* * *

أمّا على الجانب الآخر من فقه هذه المرحلة فقد تجلّت كتابات المحقّق الكركي. وبالرغم من تأييده للسياسة الصفوية إلاَّ أنَّ مؤلفاته خلت من مناقشة شرعية الدولة رغم تبجيله للسلاطين الصفويين وتقديم الثناء للدولة، واعتبارها مشروع عمل يمكن أنْ يكون في النتيجة مشروعاً عقائدياً يمهّد لإقامة الدولة العالمية الكبرى التي يشرف على إدارتها الفقهاء.

وقد اختار الكركي كتاباً فقهياً للعلاّمة الحلّي كانَ قد ألّفه أيام حكم السلطان أولجايتوخان (خدابندة) ليكون مرشداً في المحاكم الشرعية للدولة المغولية. وهذا الكتاب هو «قواعد الأحكام»، فأراد الكركي أنْ يُوسّع مباحثه بوضع شرح كبير سمّاه «جامع المقاصد في شرح القواعد»، وقد أُعتبر هذا الشرح دائرة معارف فقهية كبرى حوت مضافاً إلى أبواب الفقه العامة بعض ما استحدثتْهُ متطلبات الدولة الصفوية من مستجدات كحدود اختيارات الفقيه، ومسألة الخراج، ووجوب صلاة الجماعة في عصر الغيبة بوجود المجتهد الجامع للشرائط[2].

---

(١) الخونساري، ج٢، ص٣٠٠.

(٢) جامع المقاصد، ج٢، ص١٨٥.

ومن خلال جهود المحقق الكركي الفقهية فقد اعتبره بعض الباحثين حلقة في سلسلة تطور الفقه بين حقبتين زمنيتين تبدأ بمدرسة الحلّة وتنتهي بمدرسة كربلاء[١].

وضع الكركي شرحه هذا أيام إقامته بمدينة النجف بالعراق عند خروجه من إيران أيام الشاه إسماعيل الصفوي. وكان فيما يبدو يهدف إلى وضع برنامج فقهي لسياسة إيران المستقبلية التي كان يخطّط لترشيدها تحت سلطة الفقهاء. وقد أشار في مقدمته التي وضعها لهذا الكتاب أنَّه كتبه ليكون نظاماً تلتزمُ به هذه الدولة كما قال في مقدمته: «لمّا كان هذا الكتاب مما منَّ الله عليّ بانشائه في حرم سيدي ومولاي أمير المؤمنين واقعاً أيام الدولة الصفوية أحببتُ أنْ أجعلهُ تحفةً أُؤدي بها بعض حقوقها عليَّ»[٢].

بين البهائي ووالده حسين عبد الصمد

لم تقتصرْ ثقافة الشيخ محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي المُلقّب بالشيخ البهائي (ت: ١٠٣٠هـ/ ١٦٢١م) على الشؤون الدينيّة بل تعدت الى شؤون العمران والهندسة، وتخطيط الأبنية مضافاً إلى توليه منصب «شيخ الإسلام».

عاصرَ البهائي حكم الشاه طهماسب. وكان والدُهُ حسين بن عبد الصمد قد جاء إلى إيران أواخر عام ٩٦٠هـ/ ١٥٥٢م، أي قبل مصرع أستاذه الشهيد الثاني على أيدي العثمانيين بخمس سنوات[٣]، وقد حظي باحترام الشاه طهماسب،

(١) مقدمة السيد جواد الشهرستاني على جامع المقاصد، ج١، ص٢٤.
(٢) الكركي، جامع المقاصد، ج١، ص٦٧.
(٣) ذكر الشيخ جعفر المهاجر أنّ حسين بن عبد الصمد هو أول من شد الرحال إلى إيران بعد مقتل الشهيد الثاني (الهجرة العاملية، ص١٤٦). ومن خلال ما وردَ في (لؤلؤة البحرين، ص٢٢) من أنّ ولادة البهائي كانت عام ٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م، وكان عمره يوم هجرة أبيه إلى إيران سبع سنين. فتكون هجرته عام ٩٦٠هـ/ ١٥٥٢م.

وتقلّد مشيخة الإسلام بمدينة قزوين ومشهد، إلاّ أنّ الشاه طهماسب عيّنه شيخاً للإسلام بمدينة هراة[1]، وكانت هذه المدينة بمثابة منفى له، وأوعز الشيخ جعفر المهاجر أنَّ الشاه طهماسب خشيَ أنْ يُعادَ نفوذ المحقق الكركي في إيران مرَّة أخرى على يد فقيه عامليّ كبير، فأصدر أمرَهُ بنقل الفقيه حسين بن عبد الصمد من مشهد إلى هراة عام ٩٧٥هـ/ ١٥٦٧م[2].

تبدّلت قناعة حسين بن عبد الصمد بعد السنوات الطويلة التي قضاها في مشيخة الإسلام، فعزمَ على مغادرة إيران سنة ٩٨٣هـ/ ١٥٧٥م بذريعة التوجه لأداء فريضة الحج، ربَّما كان ذلك سبباً في عدم إثارة مخاوف السلطة الصفوية، وتوجسها منه. إلاّ أنَّ طهماسب لم يسمح له باصطحاب ولده معه[3]. ولعلَّ في وجود البهائي بإيران ما يُطمئن الشاه طهماسب من عدم تصدي حسين بن عبد الصمد لأي إثارة فضيحة سياسية قد تُوجّه إلى الشاه. وقد بقي الشيخ حسين بالبحرين حتى وفاته عام ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م[4].

ولعلَّ السبب الذي يختفي وراء هذا القرار ربَّما كان ينطوي على أنَّ الدولة الصفوية سعت إلى تقويض الفقهاء وإضعافهم، وتحديد صلاحياتهم في مهماتٍ لا تعدو مساحات إختصاصهم.

وقد يُفسّر قرار هجرة الشيخ حسين عن إيران بسبب معايشته الصراع الدائر بين الفقهاء والدولة، والذي إنتهى بالشيخ حسين أن يكشف لأول مرّة من بين الفقهاء خبر إستشهاد المحقّق الكركي عام ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م على يد بعض الأمراء بصورة غامضة وهو في منفاه بالنجف.

أبدى الشيخ حسين تحفّظه على بقاء ولده البهائي في إيران، وحثَّه لأن

---

(١) البحراني، ص٢٥.

(٢) الهجرة العاملية، ص١٤٩.

(٣) الخونساري، ج٢، ص٣٤٠.

(٤) البحراني، ص٢٨.

يجد مكاناً آخر للإقامة فيه، حيث كتبَ له: «إذا كنتَ تطلبُ شيئاً لدنياك فاْذهب إلى الهند، وإنْ كُنتَ تطلبُ الآخرة فاْلتحقْ بي إلى البحرين، وإنْ لم تُردْ منهما فلازم بلاد العجم»[1].

ولم يكن واضحاً إذا كان الشيخ حسين يهدف من إبعاد ولده البهائي عن أرض إيران مهاجمة السلطة الصفوية، ربَّما كان ذلك بنشر بعض المستندات التي تتضمن اتهامات السياسة الصفوية بما اطلع عليه.

إنَّ الوضع العام للبهائي لم يمكّنهُ من تنفيذ وصيّة أبيه، فقد بقي في منصب مشيخة الإسلام حتى وفاة الشاه طهماسب عام ٩٨٦هـ/١٥٧٨م؛ حيث ترك إيران وساحَ في بعض بلدان العالم الإسلامي. قيل كان ذلك بعد الصراع السياسي الذي حدثَ بعد وفاة الشاه طهماسب، وقيل أنّه بدأ سياحته سنة ٩٨٨هـ/ ١٥٨٠م زمن الشاه محمد خدابندة الصفوي، وهو الأصح. وقد إلتقى في رحلته هذه جملة من علماء مختلف المذاهب في مصر وبيت المقدس وبلاد الشام والحجاز. وكتبَ مؤلفاً سجّل فيه جملة من أخبار سياحته سمّاه الكشكول. وقد أصبحتْ هذه الرحلة عاملاً لاشتهاره، والإعجاب بشخصيته العلمية من قبل العديد من كبار رجال العلم الذين إلتقوه في رحلته هذه.

رجع البهائي إلى إيران سنة ٩٩٢هـ قبل تولّي عباس الصفوي السلطة بثلاث سنوات ليمارس نشاطاً علميّاً واسعاً في مختلف الاتجاهات.

ألّف الشيخ البهائي كتاباً فقهيّاً باسم الشاه عباس سمّاه «جامع عباسي»، هدف من تسميته تكريم الشاه وتخليده. وقد لاقى الكتاب إنتشاراً واسعاً نظراً لمادته الغنية، وسهولة تناول مطالبه، ووضوح عبارته ومعانيه مما جعله كتاباً تدريسياً مقرّراً[2].

---

(١) روضات الجنات، ج٢، ص٣٤٢.

(٢) طبع سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

وكان أبوه الشيخ حسين بن عبد الصمد قد كتب قبله كتاباً مختصراً للشاه طهماسب سمّاه «العقد الطهماسبي» نسبة للشاه. لكنَّ الفرق بين الكتابين أنَّ كتاب البهائي هو كتاب فقهي عام لا يتعلّق بالشاه عباس سوى ما يتصل بالعنوان. أمَّا كتاب أبيه فكان كتاباً توجيهياً عالج فيه بعض المطالب التي كان الشاه طهماسب نفسه قد تساءل عنها.

ويمتاز كتاب «جامع عباسي» بأنَّه كتابٌ فقهيٌ كُتبَ بلغة مبسطة يتقبلها الوسط العام غير المتخصص، وكأنّه أراد أنْ يُشيع تعلم الفقه بتسهيل دراسته بشكل يُبعده عن التعقيدات اللفظية التي شاعت في كتب هذا العلم والذي جعله لا يُدرك إلاَّ مِنْ قِبل المتخصصين.

اعتمد الكتاب أيضاً على التقسيمات غير التقليدية في مباحث الفقه مع إضافة بعض المباحث المندوبة كزيارة مراقد الأئمة ومناسك الحج. وقد أصبحَ مرجعاً للناس في إيران إلى زمان قريب، حيث علّق عليه الفقيه السيد كاظم اليزدي المتوفى سنة ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م[١].

كما كتبَ البهائي كتاباً آخر هو «زبدة الأصول»[٢] في علم أصول الفقه أُعتبرَ من الكتب التي ملأتْ فراغاً في ذلك الوقت. وقد أصبحَ مصدر اهتمام المجامع العلمية باعتباره متناً من متون أصول الفقه عكفَ الباحثون على دراسته وتدريسه والتعليق عليه وشرحه، حيث ذكر الطهراني (٢٦) شرحاً له بأقلام مجموعة من العلماء المتخصّصين[٣].

أصبحتْ آراء البهائي في المسائل الخلافية تنقلُ في المؤلفات الفقهية وقد

---

(١) روحاني، مهدي، النظريات الأصولية والفقهية للشيخ البهائي، الثقافة الإسلامية، العدد الخامس، ص١٣٠؛ والمهاجر، بهاء الدين العاملي مؤلفاً مجدداً، الثقافة الإسلامية، العدد(٥)، ص١٤٠.

(٢) طُبعَ في طهران عام ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م.

(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١٢، ص١٩.

تناولها كبار الفقهاء أمثال السيد محمد جواد العاملي في كتابه «مفتاح الكرامة»، ومحمد حسن النجفي في كتابه «جواهر الكلام»، مما يدلُّ على تركته العلمية الرائقة، ومكانته المتميزة في تاريخ الإمامية الإثني عشرية.

الكركي وإبن عبد الصمد: ملاحظات عامة

تُظهر دراسة هذه المرحلة نتائج مغايرة عن المرويات حول سيرة الكركي وغيره من فقهاء الدولة الصفوية، وذلك لغموض التاريخ الذي وصلنا عنهم وضآلته. وتنحصر بعض هذه الفوارق بما يلي:

أولاً: عاش المحقّق الكركي بإيران ست سنوات فقط، ثلاثة منها في بداية عهد الشاه اسماعيل الصفوي (٩١٦ ـ ٩١٩هـ/ ١٥١٠ ـ ١٥١٣م)، وثلاثة تحت سلطنة ولده طهماسب (٩٣٦ ـ ٩٣٩هـ/ ١٥٣٠ ـ ١٥٣٣م). أمّا بقية حياته فقد قضّاها بالنجف.

ثانياً: لم يكن للكركي أيُّ دور سياسي في السنوات الثلاثة التي عاشها تحت ظلّ الشاه إسماعيل الأول. أمّا نشاطه السياسي فقد كان في السنوات الثلاثة التي قضّاها تحت سلطة الشاه طهماسب بن الشاه إسماعيل.

ثالثاً: عند وصول الكركي إلى إيران للمرة الثانية عام ٩٣٦هـ/ ١٥٢٩م أصدر الشاه طهماسب أمراً ملكيّاً (فرمان) أكّد فيه الالتزام بسلطة الشيخ الكركي ومتابعته، وإلاّ يؤاخذ بالتأديبات. وهذا «الفرمان» يقع في سطور قليلة[١].

رابعاً: بعد تفاقم الأمور على الكركي بالمعارضة في إيران من قبل جبهة ضمّت بعض الأمراء وشخصيات الحكم والعلماء أصدر الشاه طهماسب الرخصة للكركي بالتوجه إلى العراق. وقد أصدر «فرماناً» حكومياً في ١٦ ذي

---

(١) الخونساري، روضات الجنات، ج٤، ص٤٦٣.

الحجة ٩٣٩هـ/ ٩ تموز ١٥٣٣م لقّب الكركي فيه بنائب الإمام، واقتطع له أملاكاً موقوفة. كما أمر بضرب «السكك» بمدينة الحلّة بحضور وكلاء الكركي، وتكون منطقة «اليرقانة» وتوابعها تابعة لحكم الكركي حسب الأمر. وكان العراق في هذه المرحلة خاضعاً للسلطة الصفوية.

خامساً: النصوص التي وصلت عن سيرة الشيخ حسين بن عبد الصمد تنصّ على أنّه كان عازماً على ترك دولة الصفويين والإقامة بالبحرين. والأسباب التي يمكن أن تستظهر من الكتابات القديمة أو الحديثة تنحصر بما يلي:

١ ـ عدم إرتياحه لتقلد المناصب الرسمية لزهده بعدما أمضى عشرين عاماً من تقلدها..

٢ ـ الخلاف بينه وبين الحكّام الصفويين.

٣ ـ محاولة الشاه طهماسب تقييده بمنصب شيخ الإسلام في مدينة «هراة» بغية إبعاده عن مراكز الحكم لنشاطه ونفوذه واتّباع الناس له.

٤ ـ إحتجاز الشاه طهماسب ولده الشيخ البهائي بعد موافقته له بالذهاب إلى الحج سنة ٩٨٣هـ.

٥ ـ نُقل أنَّ الشيخ حسين كشف عن مقتل الكركي ونسبه إلى أمراء الدولة الصفوية. وقيل إنَّه كشف هذه الأسرار بعد مغادرته إيران وإقامته بالبحرين.

٦ ـ نُقل أنَّ الشيخ حسين حثَّ ولده الشيخ البهائي على مغادرة إيران. وقد اشتهرت مقولته: «إذا كنتَ تطلب الدنيا فاذهب إلى الهند، وإنْ كنت تطلب الآخرة فالتحق بي إلى البحرين، وإنْ لم تُرد منهما شيئاً فأبقَ في ديار العجم».

إنَّ جميع هذه المنقولات لا تصمد أمام تسلسل الأحداث الزمني مما يدلُّ على أنّها مسموعات متناقلة دوّنتها أقلام المؤرخين بعد مسافة عن زمن وقوعها. فالمدّة التي قضاها الشيخ حسين بالبحرين لم تطل أكثر من شهرين

فقط، لا كما تُوحي به النصوص أنَّ إستقراره فيها كان طويلاً. ففي ١٨ ذي الحجة ٩٨٣هـ كان الشيخ حسين قد حرّر إجازةً بالرواية إلى السيد إبن شدقم المدني، ووفاته كانت في ٨ ربيع الأول ٩٨٤هـ.

ومما يؤكد بطلان هذه المنقولات إنَّ الشيخ البهائي لم يلتزم بوصايا أبيه، ولو كانت المنقولات صحيحة لما خالف البهائي الولد والده في ذلك.

الحركة الأخبارية: مرحلة التأسيس

مرّت الحركة الأخبارية بمرحلتين:

الأولى: مرحلة التأسيس. ومثّلها الميرزا محمد أمين الاسترابادي (ت: ١٠٣٣هـ/ ١٦٢٣م) أيام الدولة الصفوية.

الثانية: مرحلة الإحياء. ومثّلها الميرزا محمد بن عبد النبي النيشابوري الأخباري (قتل سنة ١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م) أيام الدولة القاجارية، وبالتحديد في فترة حكم الشاه محمد علي المتوفى سنة ١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤م.

وينصبُّ الحديث هنا حول المرحلة الأولى منها. أمّا المرحلة الثانية فسيأتي الحديث عنها في مبحث الحوزة العلمية في النجف (المرحلة الثانية).

كنتُ قد كتبتُ في مرحلة سابقة بحثاً عن الحركة الأخبارية نُشرَ أكثر من مرّة. وفيه أوعزتُ سبب نشأتها إلى الحكّام الصفويين كردّة فعل لسياسة المجتهدين الذين أغرقوا أنفسهم بالتدخل في الشؤون السياسية في تلك المرحلة.

والحال أنَّ هذه الاستنتاجات تدخل في باب تفسير الماضي بعيون الحاضر. فقد أسقطتُ صورة الفقيه المنتصر وهو الإمام الخميني في الدولة الإسلامية المعاصرة بإيران على صورة الفقهاء أيام السلطنة الصفوية، الأمر الذي جعل جميع الاستنتاجات خاضعة لفرضية جاهزة لا تحتاج إلاّ لحشرها في مكانها لتكون موضوعاً يفسّر الحادثة التاريخية تفسيراً جديداً، ولكنّ ذلك آل إلى بطلان النتائج كلّها.

ومختصر ما أوردناه في نشوء الحركة الأخبارية ينحصر بما يلي:

١ ـ شجع الشاه عباس الإتجاهات النظرية المتناقضة، حتى أخذتْ تتصارعُ فيما بينها على أساس المتبنيات الفكرية في محاولة تمكّنها من النشاط دون أنْ يسود تيار على غيره.

وبالرغم من حرص الشاه عباس على صيانة علاقاته مع كبار الفقهاء إلاّ أنَّ هذه العلاقة لم تكن تعني السماح لهم بالتدخل في قضايا الدولة أكثر من الحدود التي بذل الشاه عباس جهوده لاستخدام جماعة الفقهاء لدعم حكمه واستحصال الشرعية الدينية منهم.

وقد أثّرتْ ردود الفعل من تدخل الفقهاء في القضايا السياسية إلى إفراز تيار رافض تطور كإتجاه قوي أثّر على مؤسسة الفقهاء المجتهدين قرابة القرنين من الزمن، وقد استطاع هذا التيار أنْ يمتدّ في إيران مثلما امتدّ في الأوساط الشيعية الأخرى خارج حدود الدولة الصفوية.

٢ ـ استفادت الحركة الأخبارية التي تجذّرتْ في هذا الوقت، من صراعات السياسة الصفوية لتعميق موقعها في محاولة للتقليل من نفوذ الفقهاء الذين أصبحوا جزءاً من السلطة.

٣ ـ بدأت العلاقة بين مؤسسة الفقهاء والسلطة الصفوية في عهد الشاه عباس الصفوي تنحو منحى معقداً نظراً للنفوذ الذي يتمتع به الفقهاء. فقد أصبحت العلاقة بن المؤسستين علاقة متداخلة بحيث شكّلتْ جانباً خفيّاً من الصراع كان إمتداداً لصراع المؤسستين، مؤسسة الاجتهاد ومؤسسة الدولة في العهد المُبكّر من قيام الدولة الصفوية. وبالرغم أنَّ هذا الصراع كان صراعاً خفيّاً إلاّ أنَّ مؤسسة الفقهاء استطاعتْ أنْ تُثبّتَ أقدامها وتستحوذ على مؤسسات مهمة في الدولة كان لها دعمها الكبير في قطاع المجتمع الإيراني.

وقد صاحبَ المزج بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية إنتقال التشيع

إلى مرحلة تحوّل تشير إلى طبيعة الموقف من الزعيم الديني. فلم يعد الحاكم الروحي فقط، وإنّما أصبح الحاكم الزمني كذلك. من هنا بدأتْ صلة علماء الدين بالدولة تنحو إلى ضرب من التعقيد[١].

٤ ـ بدأت الأوضاع السياسية في إيران تنحو إلى الاستقرار تحت حكم الشاه عباس بعد الصراع على السلطة الذي حدث داخل الأسرة الصفوية خصوصاً بعد إبرام معاهدة الصلح بين الصفويين والدولة العثمانية عام ٩٩٦هـ/ ١٥٨٨م، الأمر الذي ساعد على ظهور نهضة فكرية إزدهرت على يد الفلاسفة والمتكلمين الإيرانيين الذين ساهموا في إحياء الاتجاه العقلي الشيعي وتطوره، أمثال: الميرزا باقر الداماد (ت: ١٠٤٠هـ/ ١٦٣٠م)، وصدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م).

كما بدأ ثِقل الفقهاء خلال هذا العهد في إيران يظهر بشكل ملحوظ بعدما أخذ دور حوزة النجف الذي ازدهر في الوقت نفسه على يد الشيخ أحمد الأردبيلي، بالضمور.

٥ ـ ظهرت تيارات متنافرة من خلال الأوضاع السياسية والاجتماعية التي ولّدتها الحالة الجديدة للدولة الصفوية بدأت تتصارع فيما بينها مرّة، ويتحدّ بعضها على الآخر مرّة أخرى. وقد تمثّلت هذه التيارات بالنزعات العقلية والتقليدية السلفية أو الصوفية. ولم يقتصر الأمر على ذلك حيث اشتبكت الخلافات داخل الجسم الشيعي بالمسائل الفقهية الجزئية التي تنعكس على الواقع السياسي في تعيين شرعية الدولة الصفوية وعدمها، كما في مسألة الخلاف على إقامة صلاة الجمعة أو عدمه.

من هنا دخلت جميع الأطراف في سجالات عقائدية بعضها مع الآخر كما حصل من ردود أفعال الفلاسفة تجاه الفقهاء، خصوصاً الذين أغرقوا

---

(١) الشابي، ص١٥٧.

أنفسهم في العمل الاجتماعي والسياسي ولم ينالوا القدر الكافي من التخصص حتى في مجال اختصاصهم.

٦ ـ يمكن القول إنَّ المذهب الأخباري كان ردّة فعل لتدخل المجتهدين بالسياسة، لأنَّ الأخباريين حاولوا الظهور بمظهر المحافظة على الأصالة النظرية الشيعية وفقاً للنصوص الواردة عن الأئمة أو المنسوبة لهم التي تحثّ أتباعهم للابتعاد عن العمل السياسي أو تبرير تصرفات الحكّام. وهم بذلك حاولوا ضمانة صورة الفقيه وتنزيهه عن الشبهات التي تلتصق به من دوافع المتغيرات السياسية.

«الفوائد المدنية» للميرزا الاسترابادي

اتسمت حياة الميرزا محمد أمين الاسترابادي بالغموض، وقلّة التفصيلات الواردة عنه. فلم تكن شخصيته من الشخصيات العلمية التي يمكن أنْ تكون فاعلة ضمن نطاق حوزة الفقهاء، وإنّما كان شخصاً ملتصقاً بهذه «الحوزة». ويظهر من خلال ما كتبه في نقد سيرة الفقهاء وتوجّهاتهم أنَّه كان مزوّداً بخطّة تهدف إلى إثارة الصخب في وجه الفقهاء، والطعن في شرعية وجودهم.

حاول الاسترآبادي أن يُنظّر لمذهبه الفكري ويقعّد القواعد له متجهاً إلى التاريخ مرّة، وإلى العصر الذي عاش فيه مرّة أخرى، ملتقطاً من المرحلتين تفسيراته للأحداث بما يُثبّت مبدأ الانقسام والاختلاف بين علماء المرحلتين لتأييد منحاه وإقامة البراهين عليه.

وقد إعتمد في صراعه مع المجتهدين السمة العلمية وأعدّ برنامجاً يتطلّع من خلاله للعودة إلى الينابيع الأولى لمستندات الحديث عند الشيعة خصوصاً ما يتعلّق بأخبار المعصومين ومروياتهم مقابل ما اعتمده المجتهدون في طرق استنباط الأحكام من مواردها الشرعية باستخدام الأدلة.

لم تكن الحركة الأخبارية قد نشأت على أرض إيران أو العراق، لكنّها بدأت بالظهور في أرض الحجاز على يد الميرزا محمد أمين الاسترابادي.

والاسترابادي هذا ولد بإيران، ونشأ في شيراز وتنقل بالمراكز الشيعية في النجف ولم يتتلمذ على يد أحد من علماء عصره سوى ما نقل عنه من استحصال بعض الاجازات في علم الحديث وتحمّل الرواية.

رحل إلى الحجاز سنة ١٠١٥هـ/ ١٦٠٦م وأقام بالمدينة. وكان أحد علماء الشيعة المرموقين (ممن يحمل نفس لقبه)، وهو الميرزا محمد بن علي الاسترابادي (ت: ١٠٢٨هـ/ ١٦١٩م) صاحب حلقة درس فيها. وله كتب ثلاثة في علم الرجال أشتهر بها، فألصق محمد أمين نفسه بهذا الأستاذ، ونقل هو نفسه تتلمذه عليه.

ففي عام ١٠٣١هـ/ ١٦٢٢م ظهر كتاب «الفوائد المدنية في الرد على مَنْ قال بالاجتهاد والتقليد واتباع الظن في الأحكام الإلهية»[١]، وقد أحدث لغطاً عالياً بين فقهاء الشيعة وعامتهم على حدّ سواء بسبب الإثارات والتحديات التي لم يكونوا قد خطّطوا لمواجهتها بما يضمن وأدها زمن نشوئها. بل على العكس استمر لهيبُها طوال عقود متلاحقة بما استدعى أنْ تكون هذه الحجج مثاراً للجدل في الحلقات الدراسية، وعلى يد المراجع الكبار في كلّ مكان.

ومن تلك التحديات التي أثارها الميرزا محمد أمين ما يلي:

١ ـ حاول الاسترابادي البرهنة على عدم مشروعية الاجتهاد مقابل النصوص والمرويات. وهو بذلك أرجع حركته إلى المنابع الشيعية الأولى المتمثّلة بعصر الأئمة، لأنَّ الأحكام الشرعية تؤخذ من مروياتهم دون اللجوء إلى طرق الاستنباط الأخرى.

---

(١) طبع بطهران، ١٩٠٣م، وأعيدت طباعته بقم، ١٩٨٥ بتحقيق: أبو أحمد آل عصفور البحراني.

٢ ـ حاول الاسترابادي أنْ يلصق عمل المجتهدين في استنباط الأحكام واستخراج الفتاوى من أدلتها التفصيلية إلى طرق الاستنباط الفقهي السني المعتمد على القياس والعمل بالرأي لغرض إحداث النفرة عنهم، وكسر هيبتهم بالمخالفة.

٣ ـ حمل الاسترآبادي في نقده على المجتهدين ممارستهم تطبيق القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية. ولم تكن هذه الطريقة متّبعة لدى الفقهاء من تلامذة الأئمة الذين لم يكونوا بحاجة لمثل هذه القواعد في الفتيا. وأرجع نشأة البحث الأصولي إلى المذاهب السنية أيضاً قبل أنْ يتسرّب إلى المذهب الشيعي.

٤ ـ أنكر دليل حجية العقل إلاً فيما كان له مبدأ حسي أو مبدأ قريب من الحس كالرياضيات، فإنَّ العقل حجّة فيها. وأمّا ما عدا ذلك فلا حجيّة للعقل فيه لأنّ العقل قد يُخطىء، بخلاف التمسك بكلام الأئمة المعصومين فهو يؤمّن العصمة عن الخطأ.

٥ ـ حاول الاسترابادي أنْ يُرجع أصل الأخبارية والأصولية إلى عصر الأئمة ويُبرهن عليها من خلال بعض النصوص المنقولة في كتب الأقدمين. فقد قال في معرض التفرقة بين الأخباريين والأصوليين ما يلي: «انقسام علماء الإمامية إلى الأخباريين والاصوليين مشهور في كتب العامة كآخر شرح المواقف حيث قال: «كانت الإمامية أولاً على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعّب متأخروهم إلى المعتزلة وإلى الأخبارية».

ونُقل عن العلاّمة الحلّي قوله في مبحث العمل بخبر الواحد: «أمّا الإمامية فالأخباريون منهم لم يعوّلوا في أصول الدين وفروعه إلاّ على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام».

٦ ـ ذكر الاسترابادي في معرض حديثه عن مشايخه بالرواية أنّه يروي عن السيد محمد العاملي (ت: ١٠٠٩هـ/ ١٦٠٠م) صاحب كتاب المدارك، حيث التقى به في عنفوان شبابه بالنجف سنة ١٠٠٧هـ/ ١٥٩٩م، كما ذكر أنّه لازم الميرزا محمد

الاسترابادي بمكة منذ حلوله فيها سنة ١٠١٥هـ/ ١٦٠٦م حتى وفاته.

وكما هو معلوم فإنَّ تحمّل إجازة الحديث عن المشايخ لا تشترط فيها الدراسة أو التلمذة على يد الشيخ المُجيز. وقد ذكر الميرزا محمد أمين أنَّ أستاذه الاسترابادي هو الذي شجّعه على تآليفه وكتابة «الفوائد المدنية»، إلاَّ أنَّ ظهور الكتاب بعد وفاة الميرزا الاسترابادي بأكثر من ثلاث سنوات يعني أنَّ محمد أمين أراد أنْ يثبت إسم شيخه غطاءاً لكسب الشرعية منه، كما تنبّه إلى ذلك البحّاثة نيومن Andrew Newman في دراسته للنزاع الأخباري ـ الأصولي[(١)].

كما أنّه لم يشر أحد من المؤلفين إلى أنَّ الأستاذ محمد الاسترابادي كان في جوهره ميّالاً إلى الأخبارية. ولم يشر أيّ مصدر من المصادر إلى أنَّ الميرزا محمد الاسترابادي كان قد شجّع محمد أمين في إحياء الطريقة الأخبارية. وكل ما في الأمر أنَّ هؤلاء المترجمين أشاروا إلى أنَّ الميرزا محمد كان من كبار المحققين المختصين بعلم الرجال.

يُلاحظ على كتاب «الفوائد المدنية» ما يلي:

أولاً: إنَّ مؤلفه الميرزا محمد أمين الاسترابادي لم يكن يقف في ميدان المواجهة منفرداً، وإنّما كانت قوى داعمة متنفذة تقف وراءه. فالعبرة ليس بتأليف كتاب أو تسطير الاتهامات خصوصاً أنّ المؤلفات في تلك المرحلة لم تكن منتشرة بما عليه اليوم من وجود المطابع ووسائل الاتصالات السريعة، بل كانت محصورة بالنسخ الخطيّة التي مهما كثرت فإنها تبقى محدودة.

ولكنّ العبرة بالجهات التي وقفت لنشر الكتاب وتسويقه وفرض ما فيه على المؤسسات العلمية، ومراكز الدراسة والتدريس بعد أنْ تشكّلت قاعدة لدعم ما فيه من توجهات.

---

(١) Newman, A. J, The nature of the Akhbari-Usuli dispute in late Safawid Iran, *BSOAS*, Vol. LV, parts 1, 2, 1992, pp.22 - 51, 250 -61.

وقد بلغ الحال أنّ تكون الشبهات التي طرحها الكتاب مدعاة لاهتمام الحكّام ببلاد إيران والهند والعراق وغيرها من المناطق.

وبعد قرابة العقدين من تأليف «الفوائد المدنية» كتب الفقيه السيد نور الدين علي العاملي (٩٧٠ ـ ١٠٦٨هـ/ ١٥٦٣ ـ ١٦٥٧م) وكان مقيماً بمكة، كتاباً في ردّه سمّاه «الشواهد المكية في مداحض حجج الفوائد المدنية». ولم يكن في الأمر من غرابة، ولكنّ الغريب أنَّ العاملي أهدى كتابه هذا إلى أحد سلاطين الهند وهو السلطان عبد الله قطب شاه، مما يدلّ على أنَّ جذوة الصراع كانت قد بلغت تخوم المراكز الرسمية، ونالت إهتمام كبار السياسيين الحكام وتوجّهاتهم.

يقول العاملي في مقدمته: «إنّ الباعث على التعرّض لكلام هذا الفاضل في المؤلف الذي وسمه «بالفوائد المدنية» ليس القصد فيه إلى الجدل والتعنت أو إظهار الفضيلة لكنّه عفا الله عنه أساء الأدب، وأفحش في حقّ العلماء الأجلاء وعمدة الفضلاء الذين هدى الناس بتحقيقاتهم، وشيّدوا معالم الدين بآثار تدقيقاتهم».

ثم قال: «وحيث أنّ ملك ملوك الأمم، الملك المظفر سلطان عبد الله قطب شاه ممن يجب إهداء كلّ نفيس إليه، والقصور يقعدني عن إهداء تحفة دنيوية وإرسال وصلة مالية، وعلمتُ أنّ العلم أرغب مرغوب لديه، وأجلّ متنافس فيه بين يديه، فجعلتُ هذا المؤلّف مع الدعاء الخالص الصادر عن صدق الاخلاص هدية له، وقصدتُ فيه الذب عن القدح في حقّ جماهير العلماء المجتهدين ورد كلام الحمقاء المخترعين».

ثانياً: أصبح كتاب «الفوائد المدنية» الكتاب الأول للاتجاه الأخباري وليس الأخير في سلسلة المؤلفات التي تشابهه. أمّا ما نُسب من مؤلفات حديثية محافظة قبل هذه المرحلة فإنّها لا تندرج بهذا المسلك، ولا تمتُّ إليه بصلة.

وما قيل من محاولة إرجاع الأخبارية من قبل دعاتها، إلى العهد البويهي

أو عهد الأئمة فإنَّ هذه المحاولات تندرج في باب التشبث بالشرعية والعودة بالأمة الشيعية إلى حالتها الأصلية الأولى.

ثالثاً: ما نُسب من أقوال علماء الإمامية المتأخرين في شأن الاسترابادي من عبارات تُوهم بتأييد مسلكه، لهي أقوال تؤخذ بعين الحذر ويُشكّ بنسبتها إلى أصحابها، وإنْ كانت منقولة في المصادر الإمامية نفسها.

رابعاً: لم تخفت جذوة التيار الأخباري منذ نشأته على يد المؤسس الاسترابادي حتى قبل قيام الحركة الكشفية أوائل القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. بل بقيت الصراعات بكلّ أطرافها قائمة وملتهبة خصوصاً في مرحلة عصر الوحيد البهبهاني (ت: ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م) الذي أطفأ لهب هذه الحركة، وقمعها في عقر دارها.

خامساً: إنّ أفكار الاسترابادي التي طرحها في «الفوائد المدنية»، وإنْ كانت دعوةً لأنْ يكون الفقيه الشيعي وعاءاً ممتلئاً بالأحاديث التي تناقلها الرواة عن الأئمة المعصومين فقط، إلاّ أنَّ هذه الدعاوى لم تفقد حججها ووثاقتها بسبب المجابهة التي أبداها المجتهدون حيالها، وإنّما قضت عليها المرحلة التاريخية بعد أنْ استنفذت أغراضها، ولم تعد مواكبة لتطور مدرسة الاجتهاد في العراق وإيران.

سادساً: حاول الشيخ عبد الله السماهيجي (ت: ١١٣٥هـ/ ١٧٢٣م) وهو من كبار العلماء الأخباريين، إرجاع الاختلاف بين المدرستين الأخبارية والأصولية إلى أربعين فرقاً في رسالته «منية الممارسين»[1]. وقد اختصر هذه الفروق إلى تسعة وعشرين فرقاً، بعد سنوات طويلة من وفاة السماهيجي

---

(١) حقّق A. J. Newman رسالة «منية الممارسين» وترجمها إلى اللغة الانكليزية مع دراسة ضافية حول الأصل والمختصر معتمداً على نسخ خطيّة. يُراجع:
Newman, The Akhbari-Usuli dispute, p.22.

السيد محمد باقر الخونساري (ت: ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م)، وأودعها كتابه «روضات الجنات».

كما حاول بعض الباحثين أنْ يقسّم الاختلافات بين المدرستين إلى ثلاث مراتب:

١ ـ الاختلاف في المصادر العقائدية والتشريعية.

٢ ـ الاختلاف في المسائل الأصولية.

٣ ـ الاختلاف في مقام الفقيه(١).

إلاَّ أنَّ أصل الإختلاف تركّز على ثلاثة موارد هي:

١ ـ أوجب الأصوليون الاجتهاد وذهب الأخباريون إلى حرمته.

٢ ـ حصر الأصوليون الرعية في صنفين؛ مجتهد ومُقلّد. أمّا الأخباريون فيرون أنّ الرعية كلها مقلّدة للمعصوم ولا يوجد مجتهد أصلاً.

٣ ـ إعتمد الأصوليون على فكرة تصنيف الأحاديث إلى صحيح، موثق، حسن، وضعيف، في حين رفض الأخباريون هذه الفكرة. والسبب في ذلك يعود إلى أنّ الأحاديث حسبما يقرّرون صحيحة ومحفوفة بالقرائن الدالة على صحتها. لذا فقد اعتبروا أحاديث «الكتب الأربعة» قطعية السند، موثوقة المصدر. كما أوجبوا الأخذ بالرواية إمّا عن المعصوم مباشرة أو مَنْ روى عنه وإنْ تعدّدت الوسائط.

من هنا يتبيّن أنّ جميع موارد الاختلاف التي قرّرها الأخباريون تؤكد على الرجوع إلى المصادر التقليدية الأولى للتشيّع المتمثّلة بأخبار الأئمة المعصومين ومروياتهم من جهة، وتعطيل مصادر الاجتهاد التي اعتمدها الفقهاء الأصوليون من جهة أخرى. مما يعني أنّ الاخباريين لم يدعوا

(١) Momen, p.223 - 25.

للأصوليين ذريعة غير الوقوف أمامهم، ومواجهتهم مواجهة فعّالة ومباشرة، وهي الغاية المرجوة من الصراع.

سابعاً: ظهرت بعد ظهور الإتجاه الاخباري، وبالتحديد في العصر الصفوي الأخير نزعة الاهتمام بجمع الحديث وتدوينه وشرحه. وقد تجمّعت من خلال ذلك موسوعات ضخمة جمعت الأحاديث الشيعية الأولى بضميمة ما فات المحدّثين الأوائل منها. وقد سمّيت هذه المجاميع بمجاميع الحديث الثانوية وتركّزت في:

١ ـ الوافي في شرح أصول الكافي للملاّ محمد محسن الشهير بالفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ/ ١٦٨٠م)[١].

٢ ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: ١١٠٤هـ/ ١٦٩٣م)[٢].

٣ ـ بحار الأنوار للشيخ محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ/ ١٦٩٩م)[٣]. ويعدّ أضخم موسوعة اهتمت بجمع الحديث على الإطلاق.

وقد أرجع بعض المحققين وهو الإمام السيد محمد باقر الصدر سبب هذا النشاط في جمع المرويات وشرحها وإعداد هذه الموسوعات، إلى الهزة التي أحدثها الأخباريون في توجيه الأنظار إلى مرويات الأئمة وأحاديثهم[٤].

ولكنّ الصواب في الأمر أنّ إنتشار الأحاديث ووفرتها في الفترة الصفوية كان قد بلغ مرحلة من السعة والكثرة ما لم تشهدها عصور التشيّع من قبل. وأغلب المجاميع التي شكّل منها علماء الشيعة موسوعاتهم هي من المجاميع

---

(١) نشر كتاب الوافي في ثلاث مجلدات سنة ١٩١٠م.

(٢) نشر في عشرين مجلداً بطهران ١٩٦٣م، وبيروت ١٩٧٤م، تحقيق: عبد الرحيم الرباني.

(٣) نشر في (١١٠) مجلدات بإيران، وبيروت، ١٩٨٤م، بتحقيق: عبد الرحيم الرباني.

(٤) المعالم الجديدة، ص٨٨.

الموضوعة التي لا يحمل مؤلفوها الأوائل منها سوى الاسم دون المضمون. لأنَّ معظم مضامين الحديث التي حوتها الرسائل والمجاميع الأولى قد حرّفت وكُتبت خلال هذه الفترة المضطربة بأقلام متخصصة بالتزوير والتحريف. لذلك أصبحت الكتب التي ضمّت هذه المجاميع تحتوي على ما لا يمكن أنْ ينال قبول أحد. وقد حار الدارسون في ذلك دون أنْ يلتفتوا إلى أنّ الأصول المعتمدة الأولى هي أصول كُتبت محرّفة بعد قرون طويلة من زمن تأليفها.

الحوزة العلمية بكربلاء والحركة الأخبارية

إنَّ آخر مرحلة من مراحل الحركة الأخبارية هي الفترة التي مرّتْ بها بمدينة كربلاء في عهد الوحيد البهبهاني. فقد إزدهرتْ هذه المدينة على يد الشيخ محمد باقر البهبهاني، الذي كان ظهورُهُ إيذاناً ببدء التغير لصالح الاتجاه الأصولي. وقد حصل هذا الفقيه على لقب «مجدّد» الفقه الإمامي لأنَّ عصره أصبحَ فاصلاً لعصر جديد من عصور مدرسة الإجتهاد أطلقَ عليه السيد محمد باقر الصدر بـ «عصر الكمال العلمي»(١).

وقد أصبحتْ مدينة كربلاء العراقية في عصر البهبهاني عاصمة من العواصم العلمية التي ضاهت مراكز العلم الشيعية الأخرى، وبقيت محافظةً على تقدّمها العلمي قرابة قرن من الزمن، وذلك بعد وفاة محمد شريف المازندراني عام ١٢٤٥هـ/ ١٨٢٩م الذي قيل إنَّ حُضّار درسه كانوا يقاربون الألف طالب(٢).

وكان سبب إزدهار حاضرة كربلاء بهذه النهضة العلمية المتميزة راجعاً إلى التطورات السياسية التي تلت سقوط الدولة الصفوية عام ١١٣٥هـ/ ١٧٢٢م على يد القبائل الأفغانية. فقد أوشكتْ إيران أنْ تتوزّع بين جارتها من

(١) الصدر، المعالم الجديدة، ص٨٨.

(٢) مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر على كتاب «جواهر الكلام»، ج١، ص٩.

العثمانيين الذين زحفوا على المناطق الغربية والقوات الروسية جنوباً من جرّاء هذا الغزو.

وقد ظهر نادر شاه (١١٤٢ ـ ١١٦٠هـ/ ١٧٢٩ ـ ١٧٤٧م) قائداً سياسياً إستطاع توحيد البلاد بعد تحريرها عسكرياً من الخطر الغربي والجنوبي. إلاّ أنَّ النفرة بين نادر شاه والحوزة الدينيّة أدّت إلى اتخاذ نادر شاه سلاح القسوة ضد الفقهاء غير الموالين له[١].

وفي هذه الأجواء المضطربة هاجر البهبهاني إلى العراق للتخلص من الأوضاع القائمة بإيران وقد اتخذ مدينة كربلاء مقراً له لسلامتها من الأوبئة التي عمّت الأماكن المقدّسة كالنجف ذلك الوقت. وكانت هذه البلدة كربلاء مركزاً لنشاط الحركة الأخبارية.

نقل الإمام السيد مهدي القزويني (ت: ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٣م) أن البهبهاني في بادىء نشأته كان أخبارياً نظراً لغلبة هذا التيار على البيئة الإيرانية، وكان أستاذُهُ صدر الدين الكاظمي (ت: ١١٦٤هـ/ ١٧٥٠م) من العلماء الأصوليين. وبعد مناقشات بينهما تحوّل التلميذ البهبهاني أصولياً، والأستاذ أخبارياً[٢].

---

(١) من مساعي نادر شاه دعوته لإقامة «مؤتمر النجف» سنة ١١٥٦هـ/ ١٧٤٣م، الهادف لتسوية الخلاف بين المذهبين الشيعي والسني. وقد حشَدَ أكثر من ثمانين عضواً استقدمهم معه من طهران إلى النجف، في حين حشّد العثمانيون مجموعة من علماء السنة. وقد خلص المؤتمر بقرارات، منها: قبول مذهب التشيع لدى السنة وقبول المذاهب السنية لدى الشيعة واعتبار المذهب الإمامي مذهباً خامساً والاعتراف به رسمياً، وتعيين أمير للحج من الإيرانيين، كما دعا المؤتمر لاطلاق سراح الأسرى المحجوزين لدى البلدين.

وقد قاطع المجتهدون هذا المؤتمر، ولم يتحمّسوا له باعتباره أدخل بالسياسة منه إلى الدين. ولم يحقّق المؤتمر شيئاً من أهدافه سوى إستهلاك الزمن في تكرار المكرّرات والمناقشة في البديهيات. وقد أغتيل نادر شاه سنة ١١٦٠هـ/ ١٧٤٧م، أي بعد بضع سنوات من إقامة مؤتمر النجف.

(٢) القزويني، الاستعداد لتحصيل ملكة الاجتهاد، الورقة (٥١) ـ مخطوط. ولم ينقل هذه المعلومة غيره.

ولعلَّ البهبهاني من جرّاء ذلك كان قد خَبَر التيار الأخباري وتمكّن منه، وحينما نضجت مداركُهُ لمسَ خطورته فاستعدَّ لمجابهته بكلٍّ ما يملك من إمكانات على صعيد البحث النظري أو العملي من ممارسة الفتيا ضد أقطاب هذا التيار بحرمة الاقتداء بهم في الصلوات والشعائر الدينية العبادية، أو حضور حلقاتهم الدراسية، والتتلمذ عليهم. وقد انصبّتْ جهوده على محورين:

الأول: تربية نخبة من الفقهاء المحافظين على خط الزعامة الدينية. وقد نجح في إعداد هذه النُخبة نجاحاً باهراً، حيث حمل تلامذتُهُ لواء الزعامة الفكرية والسياسية بعده. وكان على رأس هؤلاء زعيم الإمامية الشيخ جعفر كاشف الغطاء النجفي (١١٥٤ ـ ١٢٢٨هـ/ ١٧٤١ ـ ١٨١٣م).

الثاني: تصديه لشنّ حملة عنيفة على الاتجاه الأخباري بنقده اللاذع لأهم شبهاته وذلك ضمن كتابه «الفوائد الحائرية». وبالرغم من وجود فقيه أخباري معتدل هو الشيخ يوسف البحراني (ت: ١١٨٦هـ/ ١٧٧٢م) بمدينة كربلاء؛ إلاَّ أنَّ البهبهاني كان يقف ضده بشدّة، وكان بعض تلامذته والمقربين له يحضرون دروس البحراني في الفقه خلسة[١]. ولعلَّ هذه الصلة الوثيقة بين هؤلاء الطلاب الأصوليين والفقيه الأخباري هي التي جعلت البحراني يقف متوازناً بين الاتجاهين وينتهي بنقد مؤسس الأخبارية الميرزا محمد أمين الأسترابادي نقداً شديداً نسبه فيه إلى «الفساد»[٢].

توصّل البحراني إلى أنَّ الاختلاف بين الفرقتين يهدف إلى إضعاف التشيع وإنَّ وراء هذا التوجه أهدافاً سياسية خفية. وقد صرّحَ في مقدمة كتابه «الحدائق الناضرة» إلى أنّه كان من دعاة المذهب الأخباري، لكنّه اكتشفَ أنَّ

(١) الخونساري، ج٤، ص٤٠٢.

(٢) البحراني، لؤلؤة البحرين، ص١١٨.

الصراع بين الفريقين يولد «القدح في علماء الطرفين»[1]. كما أنَّ الاختلاف تركّز على فروع فقهية أشبه ما تكون بستار لضرب مذهب أهل البيت بالصميم.

وحاول أنْ يجعل كلا الاتجاهين يسيران مع بعضهما الآخر لأنهما متلازمان لا يمكن التفريق بينهما. وقد ساقَ مثالاً على وجود الاتجاهين السلفي والعقلي في العصر الأول دون أنْ يرتفع بين فقهاء ذلك الوقت مثل هذا الاختلاف[2].

وهذه الشهادة من عالم أخباري كبير تُشيرُ إلى أنَّ التيار الأخباري أخذ بالانحسار والضمور في هذه المرحلة. وبذلك نجح البهبهاني في إيقاف هذا التيار بعد العاصفة التي فرطت عقدهُ قرابة القرن والنصف من الزمن. وبدأتْ مدرسة الاجتهاد بالظهور على يد تلامذته من الفقهاء بشكل أكثر فاعلية، وقد إتخذ تلامذتُهُ أمثال السيد مهدي بحر العلوم والشيخ جعفر كاشف الغطاء مدينة النجف مركزاً دراسياً مستقلاً، وبذلك شهد تاريخ الاجتهاد تأسيس مدرسة عُرفت بمدرسة النجف الفقهية.

ويمكن أن يُفسرَ إنتصار البهبهاني على الأخباريين إلى أنَّ التيار الأخباري إستنفد أغراضه العلمية حيثُ أُشبعت الحاجة إلى وضع موسوعات حديثية جديدة، ولم يبقَ إلاَّ الاستفادة منها في عمليات الاستنباط[3].

كما أنَّ شبهات الأخباريين أخذت تتلاشى بمرور الزمن، فلم يعدْ إلغاء وظيفة المجتهد أو النظر إلى الاجتهاد على أنَّه بُدعة تسرّبت إلى المذهب قضية تستوجب النقض بعدما ثبت إستمرار خط الاجتهاد عملياً. كما برهن «المجتهد» أنَّه ليسَ ناقلاً للأحاديث أو سلسلة في سلاسل المرويات الحديثية

---

(١) البحراني، الحدائق الناضرة، ج١، ص١٦٧.
(٢) البحراني، ص١٦٧.
(٣) الصدر، المعالم الجديدة، ص٨٥.

فحسب، وإنّما هو مستفيد منها في عملية إستنباط الأحكام الشرعيّة من أدلتها التفصيلية.

من هنا فقد إتخذت الحركة الأخبارية وجهاً آخر من وجوه الصراع. وفي هذه المرحلة الحسّاسة بدأ تيار «الشيخية» بالظهور نسبة إلى الشيخ أحمد الأحسائي (ت: ١٢٤١هـ/ ١٨٢٦م)، ثم تبلور على يد تلميذه السيد كاظم الرشتي (ت: ١٢٥٩هـ/ ١٨٤٣م)، وصار يسمّى أتباعه (بالرشتية)، وقد أتت هذه المجريات بعد كسر شوكة الحركة الأخبارية التي انتهت بمقتل الميرزا محمد الأخباري سنة ١٢٣٢هـ/ ١٨١٦م.

بدأ الاتجاه الرشتي ينحو منحى من التعقيد الفكري يتلائم وطبيعة المرحلة. وقد لُقّب أصحابُ هذا الإتجاه «بالكشفية» نسبة إلى الكشف والإلهام الذي يدّعيه أصحاب هذه الطريقة، وهي طريقة «مبناها على التعمّق في ظواهر الشريعة، وإدّعاء الكشف كما إدعَاه جماعة من مشايخ الصوفية وهولوا به، وتكلموا بكلمات مبهمة، وشطحوا شطحات خارجة عمّا يعرفه الناس ويفهمونه»[١].

(١) أعيان الشيعة، ج٢، ص٥٨٩.

الفصل الرابع

الحوزة العلمية في النجف

(المرحلة الأولى)

(١٢٠٠ ـ ١٣٣٣هـ/ ١٧٨٦ ـ ١٩١٤م)

بدأت الحركة العلمية في النجف بالازدهار أواخر القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي على يد السيد مهدي بحر العلوم (ت: ١٢١٢هـ/ ١٧٩٧م)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت: ١٢٢٧هـ/ ١٨١٣م). فقد درس هذان الفقيهان على يد المجدّد البهبهاني بمدينة كربلاء، وهاجرا إلى النجف في حياة أستاذهما ليعيدا مركز النجف الديني إلى غابر عهوده العلمية المزدهرة بالعلم.

أمّا الأسباب الرئيسية لهجرتهما إلى النجف فرُبّما تتلخص بما يلي:

١ ـ أصبح البهبهاني في سنّ متقدّمة تحول شيخوختُه من مواكبة إدارة المرجعية الدينية، وعجزه عن أداء متطلبات الزعامة. وإنتقال تلامذته إلى النجف جزء من أداء النشاط المرجعي دون أنْ تكون هناك مزاحمة لمقام الأستاذ، ولو كانت على سبيل التقدير فقط.

٢ ـ أصبحت مدينة كربلاء محطّة للاتجاهات الفكرية المتصارعة، خصوصاً ما يتعلق بالتيار الأخباري الذي كانت كربلاء غاصّة بأتباعه. وقد ظهر في هذه المرحلة وما بعدها إسم الميرزا جمال الدين محمد بن عبد النبي النيسابوري (١١٧٨ ـ ١٢٣٢هـ/ ١٧٦٤ ـ ١٨١٦م) ـ جدّ أسرة آل جمال الدين العراقية ـ الذي شكّل تاريخاً جديداً للصراع مع المجتهدين تفرّع بتدخّل تيارات متنافرة في الحكومتين القاجارية والعثمانية، وانسحابها على واقع الشيعة العام.

٣ ـ انتعشت مدينة النجف من جرّاء حفر الأنهار فيها بعد الجفاف الذي عانت منه أعواماً طويلة، والذي تسبّب بنزوح السكان عنها. وقد إزداد منسوب المياه فيها بعد عام ١٢٠٨هـ/١٧٩٣م بفضل الاهتمام بشقّ القنوات حتى تغلّبت المدينة على هذه الأزمة ولو على المستوى المرحلي لها.

لمعَ إسم السيد مهدي بحر العلوم، ونُسبت له الكرامات حتى أصبحت شخصيته في كتب التاريخ أقرب إلى شخصية المقدّسين من العلماء الرهبان. وقد تحدّرت منه أسرة عريقة ما زال أفرادها يواصلون خطّهم السياسي والعلمي والأدبي في تاريخ العراق المعاصر.

أمّا الشيخ جعفر فهو كذلك إنتسبت له أسرة حملت إسم أحد كتبه المعروف باسم «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء» الذي أهداه إلى الشاه فتح علي القاجاري. فلُقّب بصاحب «كشف الغطاء»، كما لُقبت أسرته بآل كاشف الغطاء. وقد توارث الزعامة الدينية بعده أولاده ثم أحفاده، ولم تنقطع سلسلة المجتهدين منهم طوال العقود التي تلت وفاته حتى يومنا هذا.

ومما يُلفت النظر أنَّ المرجعيّة الدينية في هذه المرحلة أصبحت مرجعية منظمة، خلافاً لما نجده في تاريخ المرجعيات التي جاءت بعد هذه المرحلة من إنفصال أو تقاطع أو منافسة. فقد نُقل أنَّ زعامة الطائفة توزّعت بين مجتهدي العصر فتولّى السيد بحر العلوم التدريس، واختصّ كاشف الغطاء بالزعامة والتقليد والفتيا، كما أُوكل أمر إمامة الصلاة جماعة للشيخ حسين نجف (١١٥٩ ـ ١٢٥١هـ/ ١٧٤٦ ـ ١٨٣٥م).

لم يكن الإمام كاشف الغطاء مرجعاً دينياً فحسب بل كان واحداً من صُنّاع تاريخ المرجعية الشيعية في عهده، وما لحقَ بها من أحداث. فقد كان دائراً بين قطبي السياسة القاجارية والعثمانية، تاركاً بصماته على الكثير من أحداث عصره سواءاً الأحداث التي فُرضت عليه مجابهتُها كالصراع مع

الأخباريين والوهابيين، أو التي خلقها ثم عانى منها بعدما ارتدت عليه وعلى حوزته كحوادث الصراع بين الشمرت والزكرت، وغيرها من التفريعات التاريخية الجزئية الأخرى.

وقد إنثنت له وسادة المرجعية طوال ربع قرن من الزمن كانت مليئة بالصخب السياسي، وتَبدّلات المنطقة بشكل عام سواءاً في أرض الحجاز أو إيران أو تركيا، وما يحيط بها من متغيرات.

وقد حاول على طوال تحرّكه السياسي، واتصاله بالأطراف المتنافرة أنْ يضع الحوزة العلمية في النجف خارج حدود الموازنات السياسية القائمة بين الدولتين الإيرانية والعثمانية لضمان الاستقلال العلمي والسياسي لها، وحماية النجف وعلمائها وطلبتها من التدخّل فيما لا يهمهم من الشؤون السياسية، والانجرار إليها.

لكنَّه رغم تحفّظه هذا، وتقديراته الدقيقة لم يستطع إلاَّ أنْ يكون رجل ميدان مقاتلاً، ومجابهاً الغارات التي شنّها الوهابيون على النجف، ومدن العراق الأخرى. وبذلك وجد نفسه مجبراً في وسط الأحداث التي حاول أنْ يكون في منأى عنها.

تطوّرت مهمة حوزة النجف، وأصبحت مهمة فقهائها جزءاً من الأحداث المتغيّرة. وقد تمكّنت الحوزة العلمية برئاسة الشيخ موسى بن الشيخ جعفر بتسوية الخلافات القائمة بين الدولتين العثمانية والقاجارية بعد إحدى الوقائع الحربيّة التي نشبت بين الدولتين. فقد توغلت القوات العثمانية إلى حدود إيران، لكنّها فشلت في المواجهة العسكرية فأسر عدد كبير منها، ومن القادة الكبار أيضاً وكان من بين المأسورين عدد من زعماء القبائل العراقية المتحالفين مع السلطة العثمانية. وقد لعبت مرجعية النجف دورها في التوسط بين فتح علي شاه، وابنه ميرزا محمد علي (قائد الجبهة) وبين الجهات العثمانية، فأطلق سراح الأسرى، ورجع القادة من الأسر بعد إبرام الصلح بين

الدولتين. وكان من بين الأسرى داود باشا الذي تولى حكم العراق فيما بعد[١].

لقب الشيخ موسى كاشف الغطاء بلقب المصلح بين الدولتين. وعلى أثر هذه المصالحة بدأت الهجرة الإيرانية إلى العراق، كما أخذت الأموال ترسل لتعمير العتبات المقدسة وصيانتها ولمراجع التقليد[٢]. وقد أصبحتْ هذه الفترة الزمنية من أهم ما تمتعت به الحوزة العلمية النجفية من دواعي الاستقرار السياسي المتمثل بفترة السلم هذه. فشُيدت المدارس الدينية، وصار طلاب العلم في إيران وغيرها من البلاد الشيعية يطمحون للهجرة لإكمال الدروس العليا فيها.

الزعامة الشيعية وظهور الحركة الوهابية

وفي هذه الفترة بالذات بدأ النفوذ السياسي للزعامة الشيعية يزداد قُوةً نتيجة للأحداث التي طرأتْ على المنطقة بظهور الحركة الوهابية في نجد على يد الإمام محمد بن عبد الوهاب كشيخ داعية، وبسلطة قبلية يدعمها الأمير محمد بن سعود (ت: ١١٧٩هـ/ ١٧٦٥م). إلاَّ أنَّ النفوذ الحقيقي للوهابيين إتسعَ بشكل أكبر عندما تولى سعود بن عبد العزيز مقاليد الحكم سنة ١٢٠٣هـ/ ١٧٨٨م من والده عبد العزيز المتوفى عام ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م نظراً لتقدّمه بالعمر.

وقد نَشط الوهابيون في نشر عقيدتهم بالتردد على القبائل العراقية في محاولة منهم لتأليب هذه القبائل ضد العثمانيين.

كانت منطقة الجزيرة العربية سياسياً واقعة تحت السيادة العثمانية ما عدا مسقط كما كان ذلك حال الدول الأخرى مثل العراق، وبلاد الشام، ومصر،

---

(١) العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية، (النسخة المخطوطة).

(٢) مقدمة المظفر على جواهر الكلام ج١، ص١٠.

ولم تكن سيطرة الدولة العثمانية عليها سيطرة فعليّة بل تكتفي من ولاتها بتقديم المبالغ السنوية حسب ثروة البلد وغناه دليلاً على خضوع الوالي للباب العالي. وفي فترات ضعف الدولة كان الطامعون بالحكم من أهل الولاية يتقاتلون فيما بينهم فتعترف الدولة بالذي يتغلّب على خصومه. كان هذا هو الوضع السائد في مصر والعراق واليمن وإلى درجة أقل في الحجاز[١].

أمّا المملكة المتحدة التي بدأ نفوذُها يدخل منطقة الشرق، فقد كان إهتمامُها بالخليج ينصبُّ في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين/ الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين على تحقيق المنافع التجارية من جهة، وسلامة مواصلات الهند مع انكلترا فيما يتعلق بالتجارة وتأمين وصول بضائع شركة الهند الشرقية الانكليزية إلى موانيء الخليج لتتوزّع منها في أقطار الشرق الأدنى (الجزيرة العربية)، وإيران وسوريا والعراق، ومنها إلى أوروبا.

وقد بقيت السياسة البريطانية محايدة ثابتة طوال القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، إلى بداية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م دون أنْ تتورط في نزاعات داخلية ضمن الجزيرة العربية، بعدما فرضتْ حمايتها على سائر مشيخات الخليج، وإنْ بقيت تتخذ موقف الحذر من الدولة السعودية التي تتطلع للسيطرة على المشيخات المحمية، لذلك لم يحصل إحتكاك بين الدولتين البريطانية والسعودية إلاّ عندما كان الوهابيون يحاولون غزو إحدى المحميّات، فكانت القوة البريطانية تردهم.

كما أنّه لم يوجد نفوذٌ خارجي آخر في القرن الثالث عشر/ التاسع عشر ينافس بريطانيا في المنطقة يُستثنى من ذلك إحتلال والي مصر محمد علي باشا منطقتي الدرعية والأحساء فترة قصيرة (١٢٣٤ ـ ١٢٤٠هـ/ ١٨١٨ ـ

---

(١) حول محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود انظر:

Philby, H. st. J.B, *Arabia,* (London, 1930), p.8. Rihani, Ameen, *Ibn saoud of Arabia,* London, 1928, p.237.

١٨٢٤م) مستغلاً ضعف الدولتين العثمانية والفارسية بسبب الأوضاع الداخلية السيئة التي تعاني منها هاتان الدولتان.

وفي أوائل القرن الثالث عشر / التاسع عشر استمر النشاط الوهابي بالنمو بقيادة روحية تتمثّل بالأمير عبد العزيز ابن سعود وقيادة حربية تتمثّل بولده سعود بن عبد العزيز، وبدأ الوهابيون يصطدمون بالسيادة العثمانية المبسوطة على الحجاز ودول المنطقة. وقد استهدفت غزواتهم الحصول على أكبر قدر من الغنائم في ديار لا طمعَ لهم بضمّها ولا قدرة لهم عليها؛ حيث تقتصر فتوحاتهم بضعة أيام ينهبون فيها ويسلبون العشائر، ثم يرتدّون مسرعين إلى نجد(١).

وبعد محاولة الدولة العثمانية كسر شوكة الوهابيين التي انتهت بالصلح بين الطرفين عام ١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م، عادَ الوهابيون مرّة أخرى إلى توسعة غاراتهم على البقاع الإسلامية في مكة والمدينة وكربلاء والنجف لغرض الحصول على الثروة التي تحتويها هذه الأضرحة، وعلى غيرها من المناطق بعد احتلالهم للحجاز عام ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م.

فعندما كانت بغداد عام ١٢١٥هـ/ ١٨٠٠م تئنُّ تحت وطأة وباء الطاعون، إستغلّ الوهابيون الفرصة لشنّ هجوم مباغت على مدينة كربلاء، وبعض المناطق القريبة منها، حيث تقدّم ما يُقارب إثني عشر ألف مقاتلاً بقيادة الأمير سعود بن عبد العزيز فأوقعوا القتل ونهبوا البيوت والأسواق والنفائس المحفوظة في ضريح الإمام الحسين بن علي. وقد أخذوا صفائح الذهب ثم هدموا الضريح. وقُدّر عدد المقتولين بما يزيد على ثلاثة آلاف من السكان(٢).

---

(١) شامية، جبران، آل سعود ماضيهم ومستقبلهم، ص٤٠.

(٢) الخليلي، موسوعة العتبات المقدسة، (قسم كربلاء)، ص٢٧٠، ومحبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ج١، ص٣٢٥.

ذكر المؤرخ الوهابي ابن بشر بأنَّ سعود بن عبد العزيز سار بجيشه نحو كربلاء «ونازلَ أهل بلد الحسين. فحشد عليها المسلمون الوهابيون، وتسوّروا جدرانها ودخلوها عنوةً، وقتلوا غالب أهلها في الأسواق والبيوت، وهدّموا القبّة الموضوعة على قبر الحسين، وأخذوا ما فيها وما حولها من النفائس، وما كان على القبر المرصوف بالزمرّد والياقوت والجواهر، كما أخذوا جميع ما في البلد، من الأموال والسلاح، والفرش، والذهب والفضة والمصاحف الثمينة وغير ذلك مما يُعجزُ الحصر. ولم يلبثوا إلاّ ضحوةً، وخرجوا منها قريب الظهر بجمع تلك الأموال، وقتلوا أهلها»(١).

في هذه الأثناء أرسل والي بغداد جيشاً لردع هذه القوة الغازية؛ إلاّ أنَّ الجيش لم يصل إلاّ بعد انسحاب الوهابيين عن البلدة مثقلين بما استولوا عليه من حرم الحُسين والعباس من الذهب والأحجار الكريمة والتحف النادرة.

أمَّا في إيران فقد أظهر الشاه فتح علي القاجاري تأثره عندما وصل خبر واقعة كربلاء، وأعلنت الحكومة الإيرانية الحداد العام في أرجاء إيران. وقد إتّهمَ الشاه حكومة بغداد عن مسؤوليتها عن الحادث لتقصيرها في الدفاع عن المدينة على الرغم من علمها بخطط الوهابيين في ضرب المراقد الدينية. وذكر أنّه في صدد تأليف جيش كبير للانتقام من الوهابيين وهدّد بضرب بغداد.

وقد تسلّم الوالي سليمان الكبير هذا الانذار وهو في آخر رمق من حياته فلم يستطع الردّ عليه. أمَّا الشاه فقد فُوجيء بهجوم على حدوده الشمالية من قبل روسيا فشُغل به عن الانتقام(٢).

ولم يكن الهجوم الوهابي مستهدفاً الشيعة بمقدار ما كان يهدف إلى

---

(١) ابن بشر، عثمان، عنوان المجد في تاريخ نجد، ص١٢١.

(٢) الوردي، ج١، ص١٩٣.

إحلال الفوضى في الامبراطورية العثمانية وتهديد سلامتها وسرقة الخزائن التي ملأها ملوك الهند والفرس بنفائس الجواهر في النجف وكربلاء[1].

من هنا أدركت المرجعيّة الدينيّة العليا المتمثّلة بالشيخ جعفر كاشف الغطاء هدف الوهابية في السيطرة على الثروة التي يتميّز بها العراق من خلال الكنوز المودعة في خزانات المراقد الدينية، فسارع إلى نقل خزائن الحرم العلوي في النجف إلى بغداد بالاتفاق مع والي بغداد العثماني حفظاً لها من السلب فيما إذا تعرّضت النجف لغارة مماثلة للغارة التي عصفت بمدينة كربلاء[2]. وقد ضُبطت هذه الودائع وقُيّدت رسمياً من قبل الشيخ موسى ابن الشيخ جعفر كاشف الغطاء[3]. وفي عام ١٢٣٨هـ/ ١٨٢٢م وقع القرار بين الدولتين الإيرانية، والعثمانية على إرجاعها إلى محلّها الأول بالنجف[4].

ومن المهم التنبيه على أنَّ المرجعية الدينية المتمثّلة بكاشف الغطاء حاولت أنْ تتجنّب الصراع بينها وبين زعماء الحركة الوهابية. فقد أدرك كاشف الغطاء المتغيرات التي أفرزها الوضع السياسي العام في المنطقة، فسعى إلى إظهار النجف كمركز مستقل عن فلك سياسات دول المنطقة، وكان يحاول جهده أنَّه لو استطاع أنْ يُجنّب المدن الشيعيّة من أنْ تكون طُعمةً لهذا الصراع فإنَّه سيحقق إنتصاراً كبيراً من شأنه أنْ يحفظ الوجود الشيعي من الدمار.

لذلك حاول أنْ يُقيم علاقة ودّية مع الزعيم الروحي الأول للوهابية الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالمكاتبة مرّة وتقديم الهدايا مرّة أخرى إظهاراً للنوايا

---

(١) المظفر، محمد حسين، تاريخ الشيعة، ص٩٧.

(٢) كاشف الغطاء، محمد حسين، العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية، (نسخة مخطوطة)، الورقة (٥٢). قد صدر بتحقيقنا ببيروت، ١٩٩٨م.

(٣) أعيان الشيعة، ج١٠، ص١٧٨.

(٤) بحر العلوم، تحفة العالم، ج١، ص٢٩١.

الحسنة، الأمر الذي حمل محمد بن عبد الوهاب كما قيل أن يجعله وكيلاً عنه على أهالي النجف[1].

وقد إستظهر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٢٩٤ ـ ١٣٧٣هـ/ ١٨٧٧ ـ ١٩٥٤م) أنَّ الشيخ جعفر حاول من خلال هذه المناورات الدبلوماسيّة أن يكسب الوقت لغرض إعداد العُدّة للمجابهة المسلحة التي لم تكن متوفرة بالشكل المطلوب. وفعلاً فقد نجح كاشف الغطاء في حفظ المراكز الدينية الشيعيَّة من الغارات الوهابية في حياة المؤسس الشيخ محمد بن عبد الوهاب[2].

ولعلَّ ذلك ناشيء إلى عدم مقدرة الوهابين من الغزو تلك الفترة، لأنَّ ظهورهم كقوّة تستطيع أنْ تمتدَّ خارج مناطقها لم يكن قد اكتمل بعد، وإنْ كان مؤرخ هذه الفترة محمد حسين كاشف الغطاء يذكر أنَّ حملة وهابية قصدت غزو النجف بقيادة الشيخ محمد ابن عبد الوهاب إلاَّ أنّه رجع عنها بعدما قدّم له الشيخ جعفر نسخة خطية من القرآن هدية ثمينة إليه، وأظهر طاعة أهل النجف له[3].

وقد ظهر خطر الحركة الوهابية في عهد الأمير عبد العزيز بن سعود الذي تولّى الزعامة الحربية في عهد الشيخ محمد بن عبد الوهاب أي بعد وفاة أبيه عام ١١٧٩هـ/ ١٧٦٥م، ونظراً لكبر سنّه فقد سلّم ولاية العهد إلى إبنه سعود عام ١٢٠٣هـ/ ١٧٨٨م. وبعد وفاة شيخ الحركة محمد بن عبد الوهاب عام ١٢٠٦هـ/ ١٧٩١م تبلورت زعامته الروحية، كما أصبحت الزعامة الحربيّة متمركزة في ولده سعود.

وإذا صحَّ ما نُقل من تحييد الشيخ محمد بن عبد الوهاب تجاه المراكز

---

(١) العبقات العنبرية، الورقة (٥٤).

(٢) العبقات، الورقة (٥٥).

(٣) العبقات، الورقة (٥٤) ـ مخطوط.

الشيعية في العراق، فإنَّ كاشف الغطاء حاول أنْ يقوم بالدور نفسه مع عبد العزيز آل سعود، فقد كتبَ له كتاباً بعنوان «منهج الرشاد لمن أراد السداد»[(١)] هو في الأصل جواب لرسالة وجهها إليه الأمير عبد العزيز بن سعود، تضمّنت الأسس التي تقوم عليها الحركة الوهابية تجاه كافة المسلمين باختلاف مذاهبهم وآرائهم.

ويُعدُّ هذا الكتاب أول دراسة نقدية تناولت الأسس الاعتقادية التي قام عليها المذهب الوهابي؛ حيث سلك فيه مؤلفهُ مسلكاً عقلانياً يعتمد المناقشة والتأمل والانفتاح الفكري للوصول إلى موارد الاتفاق في الرأي، وخاطب عبد العزيز بقوله: «أُقسمُ عليك بمن جعلك متبوعاً بعد أنْ كنتَ تابعاً ومُطاعاً بعد أنْ كنتَ لغيركَ مطيعاً سامعاً أنْ تنظرَ ما رسمتُه سطراً سطراً، وتُمعن في تحقيق ما رقمتُه نظراً وفكراً، متوحّشاً من الناس وقت النظر، سالكاً في المناظرة واضح الطريقة، فلعلّه يظهر أنَّه ليس بيننا نزاع، فنحمد الله على الاتفاق، والاجتماع»[(٢)].

تجدر الملاحظة أنَّ كاشف الغطاء نسبَ نفسه في مقدّمة كتابه إلى أنَّه من طلبة بغداد، علماً أنَّه لم يكن قد تتلمذ على أحد فيها. وقد إدعى الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء أنَّ الشيخ جعفر عندما أرادَ أنْ يجعل نفسه من طلبة أهل بغداد أرادَ أنْ يُكنّي بذلك عن كونه من أهل السنّة ليتوصل إلى الغرض، ويُقلع عبد العزيز عمّا هو عليه من تكفير سائر المسلمين شيعةً وسُنّة[(٣)].

ومهما يكن من أمر فلا يمكن التسليم لهذا الرأي، لأن زعيم الوهابية

---

(١) طبع بالنجف عام ١٣٤٣/ ١٩٢٥م، وأُعيد طبعُهُ في قم ١٩٩٣ بتحقيق مهدي رجائي.
(٢) منهج الرشاد، ص٤.
(٣) العبقات، الورقة (٥٤) ـ مخطوط.

الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم تكن تخفى عليه النزعة المذهبية التي كان زعيم الإمامية الشيخ جعفر كاشف الغطاء متّصفاً بها.

والرأي الذي يُرجّح هو أنَّ كاشف الغطاء كان على علاقة حسنة مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وكان إبن عبد الوهاب قد درس أوائل أمره العلوم الدينية والفقه الحنبلي على شيوخ بغداد[1]، فأرادَ كاشف الغطاء بنسبة نفسه إلى بغداد أنْ يُذكّر عبد العزيز بن سعود بأنّه من طلاب المدرسة التي ينتمي إليها شيخ الوهابية بالاعتقاد وإظهار زمالته له.

وقد ناقش المؤلف في كتابه هذا المسائل التي يرتكز عليها الوهابيون لنقد الممارسات المذهبية للطوائف الإسلامية، ولمّا كان الفكر الوهابي يعتمدُ على صحاح الحديث السنّية الستة، فقد إلتزم كاشف الغطاء في ردّه بأنْ لا يأتي إلاَّ بالأحاديث المرويّة في كتب الصحاح دون غيرها[2].

أمّا لماذا دخل كاشف الغطاء بمناقشة المفردات التي استند عليها الفكر الوهابي ولم يعمد لمناقشتها قبل هذه الفترة، فهو راجعٌ إلى أنَّ هذا الزعيم أُضطرَّ للخوض في هذه الموضوعات التي انجرّ إليها وأرادَ أنْ يكشف اللبس الذي وقع فيه الوهابيون من خلال تصورات غير مبتنية على أسس عقلية متينة. وهو بذلك كان يطمح أنْ يجرَّ هذا الزعيم البدوي إلى ساحة المعرفة ليستبدل بالسيف منطق الحجّة والبرهان.

وقد لمّح في نهاية كتابه إلى أنَّ هذا الأمير لم يكن قد تبنّى أفكاره إلاَّ من قاعدة الفراغ العلمي الذي يتميّز به، وإلاَّ لو كانت هذه الدعوة قد صادفت شخصاً خَبَر العلمَ، وعرفَهُ لما تشبّثَ بها وقد ألزمه بمراجعة كتابه هذا، واعتبرَهُ «وصيّة مشتركة بينهما»[3]. وقد نقلَ بعض فقرات الرسالة التي بعثها عبد العزيز

---

(١) Hughes, Thomas, *Dictionary of Islam*, p.659; Philby, *Arabia*, p.8.

(٢) العبقات، الورقة (٥٦) ـ مخطوط.

(٣) سبيل الرشاد، ص٨١.

إليه والتي تستبطن تهديداً يُوجب تبني مبادىء الدعوة الوهابية والتسليم بها.

لكنّ كاشف الغطاء لم يُحقّق هدفَهُ من استمالة عبد العزيز إليه، كما أنّه لم يستطع إلغاء قرار مهاجمة المدن الدينية الشيعية بعدما أُصيبت كربلاء عام ١٢١٦هـ/ ١٨٠١م بدمار ونهب شاملين. فأتجه إلى تحصين مدينة النجف أمام الاعتداءات المترقبة، كما سعى لتعبئة طلاب العلوم الدينية والعلماء والأهالي بشكل عام للمواجهة المسلّحة، وجلبَ لهم السلاح، وفتحَ مراكز تدريب قتالية. فكانوا يخرجون خارج البلدة كلّ يوم للتدريب عليه فرضاً من فروض الالزام الديني[١].

وكان كاشف الغطاء يُشرف على إدارة البلد وحمايتها بنفسه، حيث دأب على مراقبة أبواب البلدة، ونقل الأحجار الكبيرة خلفها، وتعيين عدد من المُقاتلين لحراستها. كما كان يُنظّم الآخرين على المواجهة داخل البلدة، والتصدّي للمهاجمين من وراء الأسوار. وكان جميع مَنْ في البلدة من المقاتلين لا يزيدون على المائتين مقاتل لأنَّ أغلب أهل النجف هاجروا عنها إلى مناطق أُخرى، ولم يبقَ من العلماء إلاّ صفوة؛ الأمر الذي حمل المجتهد السيد جواد العاملي (١١٦٤ ـ ١٢٢٦هـ/ ١٧٥٢ ـ ١٨١١م) إلى كتابة رسالة في الردّ على مَنْ قال بالهجرة وشنّع بها على مَنْ خرج من النجف[٢].

وقد فشلت الهجمات الوهابية على النجف، والتي قاربت خمس هجمات بفضل استبسال سكان النجف في الدفاع عنها، وكانت أقوى هذه الهجمات أواخر سنة ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م حيث دافعَ النجفيون دفاعاً شديداً، كما أرسلَ والي بغداد جيشاً لمساعدتهم إلاّ أنَّ القوة الغازية رجعت من حيث أتت[٣].

---

(١) مقدمة المظفر على كتاب الجواهر، ج١، ص١١.

(٢) العبقات، ٤٩ ـ مخطوط.

(٣) العبقات، الورقة (٥٣) ـ مخطوط.

شنَّ الوهابيون عام ١٢٢١/ ١٨٠٦ غارتهم السنوية المُعتادة على بعض المناطق الجنوبيّة العراقية، ثم شنّوا هجوماً مفاجئاً على النجف، فصدّهم النجفيون من وراء السور وكسروهم شرَّ كسرة[(١)].

وبسبب الخشية من تكرار هجوم الوهابيين على النجف سعى كاشف الغطاء لبناء سور جديد للنجف يكون أكثر قوّة، ومتانة لسلامة المدينة، فأنتدبَ لهذا المشروع الصدر الأعظم نظام الدولة محمد حسين خان المُتوفى عام ١٢٣٩هـ/ ١٨٢٣م وزير فتح علي شاه، فبنى هذا السور الحصين وحفرَ خلفه خندقاً عميقاً، وأقامَ فيه الأبراج المكتنفة بالمعاقل والمراصد، والمخافر وجعلَ له في طبقاته ثقوباً ومنافذ متقاربة مختلفة في الصغر والكبر لوضع فوهات المدافع والبنادق عند الحاجة. وكان إبتداء بنائه سنة ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م، وقد تمَّ عام ١٢٢٧هـ/ ١٨١١م[(٢)] فصارت النجف بسببه قلعة حصينة يصعب إقتحامُها، وقد استطاعت بعدما يقرب القرن من بنائه مُقاومة الجيش البريطاني أكثر من شهر في حصار النجف عام ١٣٣٦هـ/ ١٩١٨م[(٣)]، وقد حافظ على قوته، ومتانته حتى عام ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م حيث تمَّ هدمه واستبداله بدور سكنية.

كانت الزعامات في النجف مقتصرةً على علماء الدين البارزين أما المحاربون فكانوا من العوائل النجفيّة المُتأثرة بردّة الفعل الوهابي والتي أصبحتْ قُوةً عسكرية وقفت منصاعة لأوامر الفقهاء وتنفيذ مهماتهم، ولم يكونوا متقاضين أجوراً على ذلك، بل كانوا يعيشون من مهنهم الخاصة.

وبسبب سلامة النجف من المخاطر القتالية وانتصارها وما تخلّفه الحروب من آثار فقد ظهرتْ في النجف زعامات حربية إلى جنب الزعامة

---

(١) Philby, p.89.

(٢) الحسني، العراق قديماً وحديثاً، ص١٣٣، ومحبوبة، ج١، ص٢١٢.

(٣) مقدمة المظفر على كتاب جواهر الكلام، ج١، ص١١.

الدينية. وقد إنقسم المحاربون إلى فئتين، هما: الزكَرت والشمرت، وقد طمع كلٌ من هاتين القوتين في السيطرة على النجف بعد سنين من رحيل كاشف الغطاء، مما سبّب إضطرابات مفجعة تصل بين الفئتين إلى الاقتتال فيما بينهما. وقد عجزَ الولاة العثمانيون من معالجة الموقف فكانوا يبعثون حملات تأديبية للحدّ من الأضرار التي تتولد من العنف الذي يذهب ضحيته الكثير من الأبرياء. وقد استمرت حوادث العنف بين الطائفتين حتى نهاية حكم الأتراك في العراق(١).

ولم تقتصر حملات الوهابيين على مدن الشيعة في العراق بل شملتْ حتى مرقد النبي مُحمّد(ص). ففي عام ١٢١٧هـ/ ١٨٠٢م إستدار سعود نحو الحجاز وقتل كلّ شخص يتمكن من الهرب، ثم دخل مكة عام ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م، وفعل بأهلها ما فعله بأهل الطائف. وقد ذكر المؤرخ الجبرتي أنَّ الوهابيين نهبوا في مكة الحجرة النبويّة وٱستولوا على ما فيها من الجواهر والذخائر، وهي كنوز لا تُقدّر بثمن.

ولم يكن العثمانيون، باديء ذي بدء قد أعاروا الانتباه إلى الغزو الوهابي لأطراف العراق والشام ونهب القبائل والقُرى، لأنّهم يُدركون أنَّ غزوات خاطفة تستهدف النهب، مُتوقعة من (البدو)، لكنّما الأمر تغيّر عندما تصدّى الوهابيون لمقدسات إسلامية أؤتمن عليها الخليفة العثماني الذي تتبعه جموعُ المسلمين في العالم. فلمّا نَهبَ سعود بن عبد العزيز الحجرة النبوية عام ١٢١٨هـ/ ١٨٠٣م ومنع الحج وهدم القباب وفرضَ المذهب الوهابي على السكان بالفتك والقتل وتحدّي الدولة العثمانية وجيوشها النظامية، وأسلحتها، شاهدَ الجيوش المصرية تتجه لاحتلال نجد بعدما طردته من الحجاز(٢).

وفي خِضمّ هذه الأحداث المثيرة إستطاعت الدولة العثمانية أنْ تُقنع

---

(١) الأسدي، ثورة النجف، ص٤٧.

(٢) شامية، ص٨٥.

محمد علي باشا والي مصر، بالتدخّل لحسم النزاع المتفاقم في الجزيرة. ولم يكن محمد علي على إستعداد لخوض مغامرة كهذه، إلاّ أنّه أرادَ أنْ يُحقّق انتصاراً داخلياً، من خلال خلق معركة خارجية، على (المماليك) الذين أعادوا الفوضى إلى البلاد بعد إنسحاب القوات الفرنسية؛ فرأى أنَّ الفرصة مؤاتية لتوحيد سلطته على البلاد وتحقيق نصرٍ كبير له خارجها، فاستجابَ لرغبة السلطان العثماني وجهّز حملة عام ١٢٢٧هـ/ ١٨١١م ولّى عليها إبنه طوسون، وأقام حفلةً في مكان بمدينة القاهرة يُسمّى (القلعة) بمناسبة مغادرة الحملة إلى الحجاز دعا إليها كبار المماليك. وهناك فتكَ بهم جميعاً بصورة غامضة. قيل إنّه دسّ السُمّ لهم. وقيل قتلهم الجيش بعد حصارهم بالقلعة. إلاّ أنّ النصّ المتيقن أنَّ قادة المماليك بعد هذه الحفلة لم يظهر لأيّ واحد منهم أثر، ولم يُروَ عنهم خبر ولم يكتف محمد علي بهؤلاء، بل أتبعهم بمن كانوا في الأقاليم، فأنتهى بذلك عهد المماليك في مصر.

أمّا توجهُهُ نحو الجزيرة فقد استطاع أنْ يقضي على الدولة السعودية الأولى، ويسيطر على المنطقة. وكان محمد علي باشا في هذه المرحلة يعمل كوالي عثماني ولمصلحة الدولة العثمانية. وقد استمرَ احتلال محمد علي للحجاز منذ عام ١٢٢٧هـ/ ١٨١١م حتى عام ١٢٥٦هـ/ ١٨٤٠م حيث كان يعمل لتأسيس دولة عربيّة كبرى يتولى حكمها مستقلاً عن السلطة العثمانية. ولم يَرُقْ إلى الإنكليز ذلك، ففضّلوا أنْ تستعيد الدولة العثمانية نفوذها من المصريين(١).

تحركت الحكومة الانكليزية فأنذرت شيوخ المحميّات في الخليج بعدم التعاون مع القوات المصرية، ثم احتلت عدن عام ١٢٥١هـ/ ١٨٣٥م فوضعت مواصلات مصر البحرية مع جيشها في الأحساء تحت رحمتها، ثم

---

(١) Winder, R. Bayly, *Saudi Arabia in the nineteenth century*, New York, 1965, 16 - 49.

أقنعت الدول الأوروبية بأنَّ بقاء دولة عثمانية ضعيفة أفضل من قيام دولة فتية توسعية مكانها. وقد عقدَ لهذا الغرض في شهر حزيران سنة ١٨٣٦م مؤتمرٌ دولي في لندن ضمَّ الحكومات العثمانية والانكليزية والروسية والنمسوية، وقاطعته الحكومة الفرنسية لأنَّها كانت مؤيدة لمحمد علي باشا.

وعلى إثر ذلك أمر محمد علي قواته في الجزيرة العربية بالانسحاب عام ١٢٥٦هـ/ ١٨٤٠م وبذلك انتهى التدخل المصري في شؤونها، وعادت أمورُها إلى رؤسائها المحليين في إطار السيادة العثمانية الاسميّة.

الحركة الأخبارية تسترد وجودها

بدأتْ الحركة الأخبارية تستعيد نشاطها من جديد على يد الميرزا محمد بن عبد النبيّ النيسابوري الأخباري المقتول سنة ١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م. فقد وقف هذا الداعية أمام المجتهدين ابتداءاً من عصر البهبهاني وتلامذته بمدينة كربلاء متخذاً موقف المعارضة. وقد حاول الشيخ جعفر كاشف الغطاء تحريض القبائل العربية تجاهه بعدما أفتى بأنحرافه عن طريقة الإمامية وتصديه لمحاربة هذه المؤسسة. إلاَّ أنَّ محاولة الشيخ جعفر كاشف الغطاء لم تُحقق نجاحاً بسبب استحكام الميرزا في هذه المدينة مع أتباعه مما تعذر إبعاده عنها.

ولأكثر من سبب هاجر الميرزا الأخباري إلى إيران ليجدَّ في دعوته هناك بعدما حصل على دعم من الشاه فتح علي القاجاري (ت: ١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤م) وتقرّبَ منه. وكان هذا الشاه في الوقت نفسه ذا صلة حسنة مع الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وكان يحاول الإبقاء على علاقة متوازنة مع كلا الطرفين.

إنَّ علاقة الشاه بالميرزا الأخباري ربما توطدت بعدما قيل إنّ الميرزا الأخباري إستطاع أنْ يتنبّأ بمقتل جنرال روسي في الحرب الدائرة بين إيران وروسيا يومذاك، من خلال ما يتمتع به من قوى روحية وحسابات غريبة. وقد صدقتْ هذه النبوءة حيث جيء برأس الجنرال محمولاً إلى طهران ووُضعَ أمام

الشاه في الوقت الذي حدّده الميرزا له. وكانت هذه الحادثة مدعاةً لدعم الميرزا محمد في إيران، مما دعا الشيخ جعفر كاشف الغطاءأنْ يُسافر إلى إيران لغرض التصدي لنشاطه الجديد من خلال مناظرات مفتوحة بينهما في مجلس الشاه نفسه. وفعلاً فقد سجّل الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء مناظرة طويلة بين قطبي الصراع الأصولي والأخباري، وانتصرَ بحماس إلى ما حقّقه كاشف الغطاء من نصر في دحر الفكر الأخباري هناك(١).

كانت في هذه المرحلة ثلاثة تيارات شيعيّة متنافسة، التيار الأصولي الذي يمثّله الشيخ جعفر كاشف الغطاء، والتيار الأخباري الذي يرأسُهُ الميرزا محمد الأخباري، والتيار الشيخي الذي أسسه الشيخ أحمد الأحسائي، وكان الشاه محمد علي يحرص على الأخذ بمبدأ التوازن بين هذه الاتجاهات، كما كان يقوم بتشجيع هذه الاتجاهات الثلاثة بعقد مجالس المناقشات الجدلية التي تُضخّم مسائل الخلاف الفرعية بينهما لغرض السيطرة على إضعاف نفوذ التيارات الثلاثة من قبله.

وقد اعتقد بعض الباحثين أنَّ الإيرانيين كانوا أخباريين قبل وصول الشيخ جعفر كاشف الغطاء إلى بلادهم، لكنَّه نجحَ في تحويلهم إلى أصوليين خلال متابعته الميرزا محمد هناك(٢). إلاَّ أنَّ هذا الرأي وإنْ لم يوثّق، إلاَّ أنَّه يكشف عن بعض الشهرة التي احتلّها الميرزا الأخباري في إيران، والدعم الذي حصل عليه من قبل السلطة القاجارية.

وقد بلغَ الحال بهذين الزعيمين أنْ يرضخا لأمر الشاه، ويتزلفا طمعاً بالتقرّب منه، فوضعَ كُلٌّ منهما كتاباً في مثالب الآخر، فقد سمّى كاشف الغطاء كتابه «كشف الغطاء عن معايب الميرزا محمد عدو العلماء»، كما سمّى

---

(١) العبقات، الورقة (٣٩) ـ مخطوط.

(٢) الجابري، الفكر السلفي، ص٤٠٠. وقد نقل هذه المقولة عن أحد أحفاد الشيخ كاشف الغطاء، وهو الأستاذ صالح الجعفري.

الميرزا محمد كتابه «الصيحة بالحق على مَنْ ألحدَ وتزندق» إلاّ أنَّ هذين الكتابين لم يُطبعا حتى الآن[١].

ولم تُسجّل هذه الفترة أحداثاً أخرى إلاّ بعد وفاة الشيخ كاشف الغطاء، وتزعم ولده موسى الزعامة بعده حيث أرادَ التعرّف على مدى صلة الشاه فتح علي بالميرزا الأخباري، فكتب له رسالة حذّرهُ في آخرها من صلته بالميرزا الأخباري. وعند ردّ الشاه عليه أكدَّ من جانبه أنَّ صلتهُ بالميرزا محمد الأخباري طيبّة، وعبَّر عنهُ بقوله: «نستفيضُ منهُ، ونستعين به»[٢].

إلاّ أنَّ الميرزا محمد الأخباري لم يستقرَّ في إيران بعد هذه الفترة طويلاً لظهور معارضة له كان من واجهتها تهديد الإيرانيين له وإفتاء المفتي بقتله[٣]. وقد توجّه إلى العراق وأقامَ بمدينة بغداد (الكاظمية)[٤].

وقد خضعت هذه الهجرة إلى مباركة والي بغداد داود باشا الذي قيل إنَّه أحدث صلة طيبة مع الميرزا الأخباري.

ومِنْ خلال الأحداث يظهر أنَّ اتفاقاً مُسبقاً كان قائماً بين الدولة القاجارية ووالي بغداد للتخلص من الميرزا الأخباري على يد خصومه التقليديين من الفقهاء. فقد ذكر مؤرخ مُطلع أنَّ الشيخ موسى كاشف الغطاء هاجر من النجف إلى بغداد (الكاظمية) لغرض وضع خطة للتخلص من الميرزا الأخباري. وبالرغم أنَّ تفاصيل هذه الخطّة لم تكن معروفة إلاّ أنَّ تواطُؤاً كان

---

(١) الخونساري، ج٢، ص٢٠٢؛ والطهراني، الذريعة، ج١٥، ص١٠٤، وج١٨، ص٤٥.

(٢) أثبتَ نصَّ الرسالتين الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، في (العبقات العنبرية)، المخطوط.

(٣) حرز الدين، معارف الرجال، ج٢، ص٣٣٦.

(٤) إعتقد بعض الباحثين أنَّ الميرزا محمد الأخباري ترك إيران متجهاً إلى العراق بتأثير من الشيخ جعفر كاشف الغطاء (الفكر السلفي، ص٤٠٠)؛ إلاّ أنَّ الحقيقة تشير إلى أنَّ الميرزا الأخباري لم يترك إيران إلاّ بعد بضع سنين من وفاة الشيخ جعفر كاشف الغطاء (العبقات العنبرية، الورقة (٤٣) ـ مخطوط.

قد جرى بين كبار العلماء الأصوليين بإصدار فتوى تبيح قتل الميرزا محمد. وفعلاً فقد نفّذ مجموعة من النجفيين قتل هذا الداعية الجريء واحد أولاده سنة ١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م قتلة مأساوية بعد إحراق داره[١].

وبعد مقتل الميرزا محمد الأخباري لم تُسجّل الحركة الأخبارية نشاطاً ملفتاً للنظر؛ فقد انحسرت في بعض المناطق والقرى في البحرين والعراق، وإيران. واتخذَ أحفاد الميرزا محمد الأخباري بعض مناطق العراق الجنوبية كسوق الشيوخ و(قرية المؤمنين) مقرّاً لهم معتمدين على استصلاح بعض الأراضي الزراعية. وقد برز منهم الميرزا عناية الله (ت: ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م) الذي أسس عام ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م مسجداً كبيراً، ومكتبة غنيّة بالكتب الخطية، ومدرسة للتدريس. وعُرفت الأسرة باسم أسرة آل جمال الدين نسبةً إلى لقب جدّهم الأعلى. وقد درس بعض أفراد هذه الأسرة العلوم الدينية، وتخصّصوا فيها على يد كبار علماء النجف. وقد سجّلتْ هذه المرحلة نهضة علميّة وأدبيّة في منطقة سوق الشيوخ على يد أسرة آل جمال الدين، وغيرها من الأسر العلمية غير الأخبارية، ولم يُلمس أيّ تنافر بين المدرستين الأصولية والأخبارية لمبدأ التسامح الذي تتميّز به القبائل العراقية أولاً، وللتحوّل الذي طرأ على بعض أفراد أسرة آل جمال الدين الذين يُعدّون في مصاف العلماء الأصوليين، أمثال العالم الشاعر السيد مصطفى جمال الدين المتوفى سنة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

ظهور الحركة الرشتية

ظهر بمدينة كربلاء السيد كاظم الرشتي (١٢١٢ ـ ١٢٥٩هـ/ ١٧٩٧ ـ ١٨٤٣م) الذي كان تلميذاً للشيخ أحمد الأحسائي (ت: ١٢٤١هـ/ ١٨٢٦م) زعيماً إستقطبَ تيّاراً جديداً حاولَ أنْ يظهر بشكل مستقل من خلال تقديمه لنصوص في بعض ظواهر الدين تحتاج إلى التأويل والتفسير. كان الشيخ أحمد الأحسائي فيلسوفاً إشراقياً إخترع إصطلاحات خاصة لبعض الكلمات،

---

(١) الخونساري، ج٢، ص١٢٩، والعبقات الورقة (٩٩) ـ مخطوط.

وصار يُطابق بين الفلسفة الأشراقية[1]، وبين أحاديث الأئمة؛ إلاّ أنَّ آراءهُ الغريبة لم تظهر على لسانه، بل استظهر بعض المحققين أنّها نُسبتْ إليه بعد وفاته[2]. إلاّ أنَّ فرقة (الشيخيّة) التي نسبتْ نفسها إليه ظهرت بسلطة تلميذه السيد كاظم الرشتي الذي خلقَ صراعاً مع فقهاء النجف من نوع جديد يختلف عن الصراع الذي واجهه الفقهاء مع الأخباريين.

وقد أصبحَ لهذه الحركة أتباع سمّوا بـ(الرشتية) نسبة إلى زعيم الحركة السيد كاظم الرشتي، كما أطلق عليهم اسم (الكشفية) نسبةً لما يدعونه من الأمور الروحية التي يختصّون بها.

وقد خلقَ هؤلاء نوعاً جديداً من الصراع بينهم وبين فقهاء النجف، يختلف عن الصراع الأصولي ـ الأخباري في بعض الوجوه. فقد كان ذلك الصراع قائماً على جَدَلية شرعية (المجتهد) وعدمها، أمّا صراع (الرشتية) فقد إعتمدَ على متبنيات عقائدية في موضوع (الإمامة) تُغاير التفسير الشيعي الإثني عشري وتعتمد على الغُلو في مراتب الأئمة المعصومين، كما ترتكز على عقيدة المهدي، أو الإمام الثاني عشر الغائب.

وقَدْ لاحظ الدكتور عبد الهادي الفضلي أنَّ الرشتية اعتمدوا في المصطلحات التي جاؤوا بها على الروايات الشيعية الاسماعيلية المتسرّبة في مدونات الحديث الإثني عشري مثل كتاب الكافي، وبحار الأنوار، لكنَّه لم يقارن بين هذه المدونات الحديثة[3].

* * *

(١) تعود المدرسة الاشراقية بالأصل إلى شهاب الدين يحيى السهروردي المقتول في حلب سنة ٥٨٧هـ/ ١١٩١م والذي يعتقد أنَّ تحصيل حقيقة الحكمة يعتمد على سمو الجانب العقلي والمفاهيم الحدسية في آن واحد.

(٢) العبقات العنبرية، الورقة (٣٧) ـ مخطوط.

(٣) في ذكرى أبي، الورقة ٨٣، (نسخة مصوّرة بخط المؤلف).

واجه فقهاء النجف مشكلةً جديدة داخل الكيان الشيعي نفسه حيث شمروا عن ساعد الجدّ لمواجهتها مواجهةً حقيقية، وكانت زعامة الإمامية قد انتهتْ إلى الشيخ علي كاشف الغطاء (ت: ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م). وقد حاولَ هذا الفقيه مع فقهاء آخرين أنْ يتصدّوا لحسر الفكر الشيخي وما لحقه من تطور، عن الأوساط الشيعية، ويمنعوا تأثّر العوام فيه.

وكان السيد كاظم الرشتي من جانبه قد جاهرَ بآرائه التي اعتبرها علماء النجف آراءاً شاذة عن المنهج العقائدي الإمامي. وقد حملتْ هذه النتيجة كبار المجتهدين بٱستصدار (فتوى) ضده[1]. نقل لي السيد حميد القزويني (ت: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م) أنَّ الإمام السيد مهدي القزويني (ت: ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٣م) تلميذ الشيخ علي كاشف الغطاء كان قد اجتمع مع السيد كاظم الرشتي وٱستقصى آراءه بالمناقشة، لكنَّه لم يقتنع بالتخلّي عن وجهات نظره. إلاّ أنَّ قناعة القزويني كانت قائمة على معالجة الاختلاف بطريقة سلمية بعيدة عمّا ذهب إليه مجتهدو النجف باستصدار فتوى تُجيزُ استعمال العنف ضده؛ الأمر الذي جعله يسعى لاقناع أُستاذه الشيخ علي كاشف الغطاء بالعدول عن رأيه. وبالفعل فقد إقتنعَ الشيخ علي بذلك، ربّما خوفاً من العواقب الناجمة من قتل الرشتي، أو إيجاد أهميّة استثنائية له في حالة الاعتداء على شخصيته بالقتل. فقد كان الرشتي «مسموع الكلمة عند أتباعه، وله تُبَعٌ يقولون فيه أقاويل عظيمة، وتُنسبُ له بعض الخصال الممدوحة»[2]. وكان جواب الشيخ علي كاشف الغطاء عندما سُئلَ بمحضر الرشتي وجماعة من المجتهدين في مناظرة جرتْ بينهم: «إنَّ حفظ النفوس في شرعنا من أعظم المهمات»[3] ردّاً على الجهات التي

(١) العبقات، الورقة (٦٧) ـ مخطوط.

(٢) العقبات العنبرية، ص٧٣ ـ مخطوط.

(٣) العبقات، الورقة (٦٧) ـ مخطوط.

تطمع بالتخلص من الرشتي بكل وسيلة، حتى لو كانت بالقتل[1].

أمّا الشيخ حسن ابن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٠١ ـ ١٢٦٢هـ/ ١٧٨٧ ـ ١٨٤٦م) وهو من أهم المعاصرين للرشتي، فقد عبّر عن الرشتي بأنّه: «مُضلٌّ لا ضال، وغايتُهُ تحصيل القليل من حُطام العيش، وذلك لعدم قابليته لتحصيل العلوم الدينية». كما ذكرَ أنَّ الأسلوب الذي تبعه الرشتي في دعوته يقتصر على التوصّل إلى العوام بأشياء في حقّ أئمتهم مما يُدخلُهم في المغالين. وعوام الشيعة من فرط حبّهم لأهل البيت يقبلون كلّ ما قيلَ، ويُقال فيهم، فصارَ ذلك شَرَكاً وفخّاً لأمر معاشهم ورئاستهم.

وقد أكّد الشيخ حسن كاشف الغطاء أنّ هذه الطرق خارجة عن البُنية الشيعيّة، وذكرَ «أنَّ السلف الصالح من أصحاب الأئمة وحواريهم والعلماء من عهد الكليني إلى الآن لم يتركوا شيئاً إلاّ ذكروه وإلى أئمتهم أسندوه، فالسعيد مَنْ نهجَ منهجهم واقتفى أثرهم ورفض الشاذ النادر، ولم يحتفل به»[2].

ومن طريف ما جاء به هذا الفقيه أنّه اختار نصّاً عن كتاب الرشتي ينطوي على كلمات في تعريف (الروح) ثم علّق على هذا النصّ بقوله: «أُقسمُ إني لم أفهمْ من هذا الكلام شيئاً»، وكأنَّه أرادَ الإشارة إلى أنَّ هذا المنحى من التأليف

---

(١) حاولت بعض الجهات أن تنسب للسيد مهدي القزويني انتماءه للكشفية نظراً لموقفه السلمي من الرشتي. وهذه التهمة ربّما تهدف إلى الحيلولة دون وصوله إلى الزعامة المطلقة لاعتبارات سياسية تخصّ المرحلة. وقد ذكر المؤرخ حرز الدين أنَّ القزويني قُبيل وفاته قال: «أبرأتُ ذمّة كلّ مَنْ ظلمني إلاّ مَنْ رماني بالكشفية»، (معارف الرجال ج٣، ص١١٣).

وقد إمتدتْ زعامة القزويني في الوسط العراقي العربي في بادىء أمرها، لكنّها أصبحت مطلقة بعد وفاة الأنصاري عام ١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م حيث رجع إليه عموم الشيعة في إيران والعراق، وطُبعت رسالته العملية الفقهية في تبريز عام ١٢٩٧هـ/ ١٨٧٩م، وأُعيدَ طبعُها عام ١٢٩٨هـ/ ١٨٨٠م مرّة أخرى.

(٢) العبقات، الورقة (٦٥) ـ مخطوط.

هو مجرّد زخرف لإيهام السامع بالألفاظ والمصطلحات[1].

ولم تَعلُ للرشتي رايةٌ حتى وفاته عام ١٢٥٩هـ/ ١٨٤٣م حيث ترك فراغُهُ متّسعاً لتطوّر حركته إلى أكثر من إتجاه كانت تقف وراءه قوى متباينة.

وقد تولّى ولدُهُ السيد أحمد الرشتي المقتول سنة ١٢٩٥هـ/ ١٨٧٨م قيادة الفرقة الرشتية بعده، كما ظهرت فرق أخرى سيأتي ذكرها لاحقاً.

إنَّ نشاط الفقهاء في مقاومة هذه الفرقة أوقف انتشارها وحسرها في مناطق محددة في البحرين والكويت والاحساء. وقد بقيت زعامة هذه الفرقة منذ أكثر من نصف قرن تحت إشراف الشيخ حسن الأحقاقي الأسكوئي (المُتولد سنة ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م)، والذي يقيم اليوم في دولة الكويت[2].

انقسمت الشيخيّة بعد وفاة السيد كاظم الرشتي على أساس من تحديد الطريق الموصل إلى الإمام المعصوم وتلقّي المعلومات عنه إلى:

١ ـ **الشيخية الركنية**: وهم أتباع كريم خان القاجاري (ت: ١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م). قالوا إنَّ الركن الرابع (وهو المرجع الديني النائب عن الإمام) يلتقي بالإمام الغائب بشكل مباشر ويتلقّى عنه المعلومات المطلوبة. من هُنا سُمّوا (الركنيّة).

٢ ـ **الشيخيّة الكشفية**: وهم أتباع الميرزا محمد باقر الأسكوئي (ت: ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م). قالوا إنَّ اللقاء بين المرجع الديني (النائب عن الإمام) والإمام يتمّ عن طريق الكشف. لذا سُمّوا «بالكشفية».

٣ ـ الفرقة الأخرى: بقيت تبحث عن الإمام الغائب، وعلى رأسها

(١) النصّ منقول في العبقات العنبرية، ص٦٧ ـ ٦٨.

(٢) توفي سنة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

شخص إسمه الملاّ حسين البشروئي، وهو الذي عثرَ عليه في شخص السيد علي محمد الباب (الذي تُنسبُ إليه فرقة البابية ثم البهائية)، ويُقال إنَّ الرشتي هو الذي لقّبه بهذه «الكُنية». وقد تنبَّه الذكتور عبد الهادي الفضلي إلى أنَّ هذا اللقب هو لقب الدليل الأول في سلسلة الأدلاء الاسماعيليين الذين هم أصحاب المراتب في الدعوة الإسماعيلية كألقاب (الباب، والحُجة، والداعي بالحق وغير ذلك)[1].

ويُلاحظ أنّ الشيخيّة إنتقلت من العراق (كربلاء) إلى إيران بجهود أحد أبناء الأسرة، الحاكمة (أسرة آل قاجار) وهو كريم خان، وأصبحت (كرمان) المركز العلميّ والديني للشيخيّة الركنيّة، ثم انتشرت بالبصرة في صفوف الأحسائيين بالخصوص، وانتقلت إلى الكويت أيضاً.

كما انتقلتْ أيضاً من كربلاء على يد حسن گوهر (ت: ١٢٦١هـ/ ١٨٤٥م)، والميرزا شفيع التبريزي (ت: ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م)، واستقرّتْ في مدينة اسكوء بإيران عن طريق الميرزا محمد باقر بن محمد سليم التبريزي (ت: ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م)، وعلى يديه تمَّ وجود الشيخيّة (الكشفيَّة)، كما تركزتْ هذه الدعوة في أسرته[2].

هجرة السيد مهدي القزويني إلى الحلة

منذ بداية القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي أصبحت المرجعية الدينية العليا بيد عائلة آل كاشف الغطاء. فقد نبغ أولاد الشيخ جعفر نبوغاً علمياً وسياسياً وأخذوا يتولون المرجعية واحداً بعد الآخر بالرغم من وجود مجتهدين كبار منافسين لهم في الزعامة.

---

(١) الفضلي، الورقة (٩٠) ـ مخطوط.

(٢) أيضاً، الورقة (٩٠).

فبعد وفاة الشيخ جعفر انتقلت الزعامة إلى ولده موسى (ت: ١٢٤١هـ/ ١٨٢٦م). وفي حدود سنة ١٢٣٢هـ/ ١٨١٦م أرسل أخاه الشيخ محمد إلى الحلّة ممثلاً عنه. وبعد وفاة الشيخ موسى تصدّى أخوه الشيخ علي كاشف الغطاء (ت: ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م) للمرجعية فأوفد أخاه الشيخ حسن (ت: ١٢٦٧هـ/ ١٨٥٠م) إلى الحلّة بعد وفاة أخيهما الشيخ محمد سنة ١٢٤٦هـ/ ١٨٣٠م. وبقي الشيخ حسن بالحلّة ما يقرب من خمس سنوات ليعود إلى النجف لملء الفراغ المرجعي في حوزتها بعد وفاة أخيه زعيم الإمامية الشيخ علي في السنة نفسها.

وفي هذا العام نفسه بعث الشيخ حسن كاشف الغطاء تلميذه السيد مهدي القزويني ليحل محلّه بمدينة الحلّة لأهميتها. وبالرغم من مرور عقدين شغلهما فقيهان كبيران من أسرة كاشف الغطاء إلاّ أنهما لم يستطيعا أن يُحدثا تغييراً جوهرياً في الحلة أو المناطق المتاخمة لها؛ ربّما كان ذلك بسبب تردي الأوضاع السياسية وعدم استقرار العلاقات بين العشائر التي كان يقف وراءها وآلي بغداد داود باشا من أجل إضعاف هذه القبائل وعدم تشكيلها قوة ضد السلطة المركزية.

القزويني: تشيع قبائل زبيد

ولد القزويني بمدينة النجف سنة ١٢٢٢هـ/ ١٨٠٧م، ونشأ على يد عمّه السيد باقر القزويني الذي إعتنى بتربيته وتعليمه بعد وفاة والده سنة ١٢٢٣هـ/ ١٨٠٨م، أي بعد عام واحد من ولادته. وكان عمّه السيد باقر من علماء النجف المشتهرين بالفقاهة والعرفان. لقّب بعد وفاته بوباء الطاعون عام ١٢٤٦هـ/ ١٨٣١م بصاحب الكرامات. كما درس على يد علماء آل كاشف الغطاء؛ الشيخ علي، والشيخ حسن. وأجازه بالاجتهاد وهو في الثامنة عشر من عمره السيد محمد تقي القزويني (ت: ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٦م) أحد علماء إيران المجتهدين.

عند وصول القزويني إلى مدينة الحلّة سنة ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م كان العراق قد تخلّص من حكم المماليك الذي استمر (١٢٧) عاماً بعد سقوط آخر ولاتهم، داود باشا سنة ١٢٤٧هـ/ ١٨٣١م. فاستلم السلطة بعده والي بغداد الجديد علي رضا اللاز (١٢٤٧ ـ ١٢٥٨هـ/ ١٨٣١ ـ ١٨٤٢م) الذي اتبع سياسة مختلفة عن سياسة داود باشا تجاه القبائل العربية.

ففي الفرات الأوسط كانت مجموعة قبائل زبيد من القبائل المتنفذة التي نزحت خلال القرن الثاني عشر والثالث عشر الهجريين/ الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين من الجزيرة العربية إلى العراق، وأصبحت من أقوى القبائل جنوب مدينة بغداد[1]. وقد عمل داود باشا وفقاً لسياسته تجاه القبائل على تفكيك قوى عشائر زبيد والوقيعة بهم[2].

أمّا سياسة علي رضا فقد تبدّلت تجاه قبائل زبيد بعدما أحسّ بقوتها وإمكانية التعامل معها والاستفادة من تقوية أركان حكمه والقضاء على خصومه من القبائل المسببة للاضطرابات والمشاكل وبذلك إتّسع نفوذ رئيس زبيد، وادي بن شفلّح إتساعاً كبيراً بعد تعيينه حاكماً مُمثّلاً عن سلطة بغداد بمنطقة الفرات الأوسط سنة ١٢٥٢هـ/ ١٨٣٦م[3]. وقد استمر هذا النفوذ خلال فترة حكم نجيب باشا (١٢٥٨ ـ ١٢٦٥هـ/ ١٨٤٢ ـ ١٨٤٨م)، وعهدت إليه مسؤولية جمع الضرائب من مناطق الهندية (طويريج)، ومن عشائر الخزاعل والأقرع. كما أصبح من كبار الملاّكين في فترة وجيزة من الزمن[4].

ونتيجة لهذا النفوذ إعتمد عليه الوالي علي رضا في تأديب شيوخ القبائل المتمردين على حكمه. ففي سنة ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م سار علي رضا اللاز في

---

(١) Von Oppenheim, M., *Beduinen*, Vol. 3, p. 286.

(٢) العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج٦، ص٢٥٢.

(٣) العطية، ودّاي، تاريخ الديوانية، ص٤٠.

(٤) Oppenheim, p. 289.

عسكر حاشد برفقة شيخ زبيد، وعزل شيخ المنتفك ونصّب ابن عمّه مكانه. كما سار والي بغداد سنة ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م إلى البصرة ثم إلى المحمّرة وهزموا قبيلة كعب، وألحق المحمرة بالحكومة العثمانية[١].

كانت مدينة الحلّة قبل وصول القزويني إليها ترزح تحت سلطة وادي شيخ زبيد وهو في أوج نفوذه العشائري. وكان هو ومجموعة القبائل الزبيدية على المذهب السني. أمّا مجتمع مدينة الحلة فقد كان يدين بالمذهب الإمامي إلاّ أنّهم كما يقول القزويني نفسه: «دخلتُ الحلّة وأهلها لا يعرفون من التشيّع إلاّ نقل موتاهم إلى النجف». ويبدو أنَّ نشاطاً ثقافياً مكثّفاً كان القزويني قد أشاعه حال وصوله إلى الحلّة مما لفت الأنظار إليه بخلق منظومة دينية جذبت قطاعات المجتمع إليه، وعزّزت موقعه بينهم.

كان القزويني في الثلاثين من عمره عند وفوده إلى الحلّة وهو في قمّة عطائه ونشاطه. وقد بلغ به الحال القيام بدراسة ميدانية عن المدينة وما جاورها من القرى والمناطق ليرى إحتياجاتها وما يلزم العمل من متطلبات. ومن جملة ما نُقل عنه أنّه كان سبباً بتحوّل قبائل زبيد من المذهب السني إلى المذهب الشيعي. وعلى الرغم أنَّ هذه الواقعة مثبتة عن القزويني نفسه وغيره من كبار المعاصرين له، إلاّ أنَّ رواية كيفية تشيعهم بقيت مُتناقلة لدى الأجيال المنقرضة دون أنْ تسجّل بكتاب.

نقل لي السيد حميد القزويني (ت: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م) عن عمّه السيد هادي عن أبيه السيد صالح عن الإمام السيد مهدي القزويني: أنَّ وادي بن شفلّح كان قد صادف السيد القزويني مع بضعة أنفار من أصحابه في إحدى جولاته بضواحي مدينة الحلّة. وكان وادي في تمام سطوته وقوته العسكرية. كان هذا اللقاء هو الأول بينهما، فحاول وادي إحراج القزويني وتوهينه أمام جموع

---

(١) العزاوي، ج٧، ص٣٨.

عسكره المدجّج بكامل عُدّته، بعدما سمع بنشاطه، حيث قال له: هل أنت القزويني الذي تسبّ الشيخين؟ يعني أبا بكر الصديق، وعمر بن الخطاب.

لم يكن القزويني بطبيعة الحال، ولاً غيره من علماء الإمامية ممن يعتدي على مقام الخلفاء بالسباب والشتائم. إلاً أنَّ الموقف هذا كان موقفاً عصيباً بالنسبة له. فقد أصبح بين خيارين، إمّا النكوص والتراجع، وإمّا الاقتحام والتحدي دون حساب للنتائج مهما كان ثمنها.

لم يمضِ وقت طويل حتى ردّ القزويني على الشيخ وادي بغضب قائلاً له: أتهدّدني بالشيخين؟ ثم شتم وادي وأباه ومَنْ معه، وكرّر شتمهما.

لم يكن الشيخ وادي متصوراً أنَّ شخصاً أعزلاً ليس معه إلاً أنفار معدودون يستطيع مواجهة عسكر بهذه السطوة بمثل هذا التحدي. فأصبح هو بين خيارين إمَّا أن يقضي على خصمه بالقتل أو يرضخ له.

لم يفكر وادي طويلاً حيث نزل عن صهوة جواده بعدما أبهرته شجاعة الإمام وتحديه له، متقدّماً نحوه مقبّلاً حدوة فرسه قائلاً له: «أنتَ ومذهبك على دين الحقّ»!

ومنذ ذلك اليوم وجد القزويني أنَّ قبائل زبيد في تلك الأطراف كلّها خاضعة له بعد اعتناق زعيمها الشيخ وادي مذهب التشيّع.

قدّر الميرزا حسين النوري عدد المعتنقين للتشيع بأنّه قارب المائة ألف شخص[(١)]. وذكرت المس بيل Miss Gertrude Bell (ت: ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م) أنَّ تشيع قبائل زبيد تمَّ حدود سنة ١٢٤٦هـ/ ١٨٣٠م على يد مجتهد كبير ما زال أحفاده يلعبون دوراً هاماً في الحياة السياسية لمدينة الحلّة.

أمّا التاريخ الذي ذكرته بيل Bell في سنة تشيع القبائل فهو تاريخ مقارب.

---

(١) خاتمة مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٠٠.

فقد كانت هجرة القزويني إلى الحلة سنة ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م ومن الطبيعي أنْ يكون تشيع القبائل قد تمَّ بعد هذا التاريخ.

وقد نبّهتْ Bell إلى أنَّ القبائل التي كانت تسكن بعيدة عن الأماكن الشيعية المقدسة لم يصبها هذا التحول، بل بقي أفرادها على مذهب التسنن[١].

ومما يجدر ذكره أنَّ حادثة تشيع القبائل الفراتية غابت في كتابات المؤلفين الغربيين المحدثين فلم يستطع الكتّاب الذين تناولوا قصة تشيع بعض القبائل العراقية إلى الإهتداء لاسم القزويني بالرغم أنَّ بعضهم حاول الاجتهاد لايجاد المبرّرات لتحوّل هذه القبائل دون أنْ يهتدي إلى السبب الحقيقي بالرغم من وفرة مصادر الحادثة في كتب التراجم والرجال[٢].

قضى القزويني أربعين عاماً متواصلة في مدينة الحلّة، ولم يغادرها إلى النجف إلاَّ سنة ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م بسبب إتساع رقعة مرجعيته وضرورة وجوده في حوزة النجف العلمية.

وقد علّل المؤرخ الشيخ محمد علي اليعقوبي (ت: ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م) أنَّ سبب الهجرة يعود إلى أنَّ قوافل المقلدين كانت تأتي إلى الحلّة من إيران وغيرها من المناطق مما يسبّب مشاكل في السكن بالمدينة[٣]. وفي النجف تصدّى القزويني للتدريس، وكتابة المؤلفات حيث أنهى خلال هذه السنوات كتباً كثيرة من جملتها موسوعته الفقهية «بصائر المجتهدين في شرح تبصرة المتعلمين» التي هي ثمرة أبحاثه التي ألقاها على طلبته في البحث الخارج، والتي تقع في مجلدات كثيرة.

---

(١) *Review of civic administration of Mesopotamia* p. 27.

(٢) يلاحظ على سبيل المثال: Nakkash, *The Shiis of Iraq*, p. 25 - 48.

(٣) البابليات، ج٢، ص١٢٧.

وبعد انتقال القزويني إلى النجف بقي ولده السيد جعفر (ت: ١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م) قائماً مقامه في الحلّة. أمّا ولده السيد صالح (ت: ١٣٠٤هـ/ ١٨٨٧م) فقد أقام بمدينة طويريج مستصلحاً الأراضي الزراعية التابعة لهم فيها وفي المناطق المجاورة لها. وإليه يُنسب تأسيس الموكب المعروف «بعزاء طويريج». أمّا ولداه المجتهدان الآخران السيد محمد (ت: ١٣٣٥هـ/ ١٩١٦م) والسيد حسين (ت: ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م) فإنهما لازما أبيهما بالنجف، وبقيا معه.

وقد ترك القزويني وأولاده الأربعة بصماتهم على مجتمع الحلّة الثقافي حيث تحوّلت هذه الحاضرة إلى مدينة اشتهرت بالشعر والثقافة والأدب. وقد شجّع هؤلاء العلماء الأدباء الحركة الأدبية والعلمية في الحلّة بما أغدقوه من الجوائز على المشاركين في المواسم والمنتديات الأدبية والاحتفالات في مختلف المناسبات حتى أصبحت الحلّة مدينة الشعر في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. وقد أحصى اليعقوبي ما يقرب من مائتي شاعر في كتابه «البابليات».

الشيرازي في سامراء

بعد وفاة الشيخ مرتضى الأنصاري عام ١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م تولّى المرجعية الدينية بالنجف إثنان من تلامذته، السيد حسين الكوهكمري (ت: ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م)، والميرزا محمد حسن الشيرازي (١٢٣٠ ـ ١٣١٢هـ/ ١٨٥١ ـ ١٨٩٤م). وقد إتبع غالبيةُ الأتراك الكوهكمري في التقليد، كما إتّبع أغلبُ الإيرانيين الميرزا الشيرازي. وكان هذان المجتهدان هما المُدرسان الرئيسيان من الطبقة التي تخرّجت على يد الشيخ حسن كاشف الغطاء، والشيخ محمد حسن النجفي، والشيخ مرتضى الأنصاري[1].

(١) حرز الدين، ج١، ص٣٦٤.

والاختلاف بين الكوهكمري والشيرازي أنَّ الأول بقيَ متخصّصاً بالتدريس في حين أنَّ الشيرازي بدأ يجمع بين الزعامتين العلميّة والسياسية.

ومما زادَ في مركزية الشيرازي حادثتان:

الأولى: مجيء الشاه ناصر الدين القاجاري إلى العراق عام ١٢٨٧هـ/ ١٨٧٠م، وعدم خروج الشيرازي لاستقباله عند زيارته النجف مع طبقات العلماء الذين استقبلوه. وقد أرسل الشاه إليه أنَّه يطمع بالإجتماع به. فاجتمعَ الاثنان في الحرم العلوي (مسجد الإمام علي بن أبي طالب). وقد أصبحَ هذا النهج سارياً بعده في سلوك المراجع وتعاملهم مع الزعماء والملوك.

الثانية: وقوع الغلاء الشديد عام ١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م، وتصدّي الشيرازي لتخفيف الضائقة عن أهالي النجف بتوزيع المواد الغذائية على السكان.

وفي سنة ١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م حدثتْ ثلاثة أمور مهمّة:

١ ـ هاجرَ الميرزا الشيرازي من مقرّه في النجف إلى مدينة سامراء.

٢ ـ أُصيبَ الكوهكمري بالشلل مما أفقدهُ القدرة على ممارسة التدريس[١].

٣ ـ رجوع السيد مهدي القزويني بعد هجرة الشيرازي بسنتين إلى النجف بعدما قضّى أربعين عاماً متواصلة بمدينة الحلّة.

أمّا سبب هجرة الشيرازي إلى سامرآء، فقد تضاربتْ فيها الأقوال؛ فمن الكتّاب مَنْ ذهب إلى أنّه حاول الهرب من الزعامة الدينية[٢]، ومنها مَنْ أكد على أنَّ هجرته كانت بسبب المشاكل التي أحاطت بالنجف من جرّاء

---

(١) الطهراني، ج١، ص٤٢٢.

(٢) الطهراني، الكرام البررة، ج١، ص٤٢١.

الاعتداءات المتكررة بين طائفتي الزكرت والشمرت النجفيتين اللتين حوّلتا المدينة إلى مكان غير آمن للسُكنى[1].

واعتقدَ علي الوردي أنَّ هجرة الشيرازي إلى سامراء كانت تستهدف تحويل هذه المدينة السنيّة إلى مدينة شيعيّة على غرار ما حدثَ في بعض مناطق الفرات[2].

وقد علّلَ السيد حسن الصدر وهو من كبار تلامذة الشيرازي، هجرتهُ إلى سامراء بسبب أنَّ بعض أعيان مدينة النجف أخذوا يدفعون الكثير من الأهالي إلى الشيرازي لاطلاق سراح أولادهم من التجنيد العسكري. وذلك بدفع البدل النقدي الذي كانت قيمتُهُ مائة ليرة عثمانية، وذلك بعد تصديه لمساعدتهم سنة ١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م المعروفة بسنة الغلاء. ورأى الشيرازي أنْ لا علاج له إلاّ بالخروج من النجف[3].

وبالرغم من كلّ هذه التعليلات التي ربّما كانت كلّها أسباباً مجتمعة لهجرته فإنَّ الشيرازي حلّ في سامراء وهو في أواخر سنيّ كهولته وقد أنافَ على الستين عاماً، والمدينةُ بحد ذاتها تعتبر من المدن المقدّسة لأنّها تضمّ مرقدين لاثنين من الأئمة الاثني عشر، وهما الإمام العاشر علي الهادي (٢١٤ ـ ٢٥٤هـ/ ٨٢٩ ـ ٨٦٨م)، والإمام الحادي عشر الحسن العسكري (٢٣٢ ـ ٢٦٠هـ/ ٨٤٧ ـ ٨٧٤م).

وقد إلتحقَ بعد ذلك به تلامذته، فبنى لهم دوراً للسكنى[4]، ومدرسةً كبيرةً اشتملتْ على (٧٥) غرفة، وتُعدُّ من أكبر المدارس بالعراق. وقد سكن

---

(١) الأمين، أعيان الشيعة، ج٥، ص٣٠٦.

(٢) الوردي، لمحات اجتماعية، ج٣، ص٨٩.

(٣) المحلاتي، ذبيح الله، مآثر الكبراء في تاريخ سامراء، ص٥٢.

(٤) حرز الدين، ج٢، ص٢٣٤.

أكثر من مائتين طالب من طلاب العلوم فيها، وعيّن الشيرازي راتباً شهرياً لهم بحسب حاله، وما يكفيه في معاشه[1].

كما بنى الشيرازي عام ١٢٩٤هـ/ ١٨٧٧م جسراً وصَلَ به ضفتي نهر دجلة، أنفقَ عليه ما يقربُ من عشرة آلاف ليرة عثمانيّة ذَهَباً[2]. كما بنى سُوقاً كبيراً على نفقة بعض أغنياء الهند[3].

بقي الشيرازي في سامراء قرابة عقدين من الزمن ازدهرت المدينة فيهما إزدهاراً ثقافياً متميزاً، وأصبحتْ هذه البلدة الموحشة بلدةً آهلةً بالسكان، وأخذت تستقطب الكثير من أُدباء العراق وعلمائه الذين أخذوا يفدونَ على سامراء وهم يحملون قصائدهم في تحية الشيرازي الذي كان يُجيزُهم عليها، ويجزل العطاء الوفير لهم.

وقد إمتزجَ أهالي البلدة من القبائل السنيَّة مع القادمين الجُدد، ولم تشهد

---

(١) أُجريتْ على المدرسة توسعة عام ١٢٩٧هـ/ ١٨٨٠م بشراء بعض الدور المحيطة وإلحاقها بها. وبعد وفاة الميرزا الشيرازي هاجر أغلبُ طلبة العلوم إلى النجف حيث مقرُّ المرجع الديني هناك. وفي أثناء الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ إستخدم الأتراك هذه المدرسة مكاناً لمُعالجة جرحى الجيش في الحرب مع الانكليز. وفي عام ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م عمّر السيد أبو الحسن الأصفهاني المدرسة. كما عمّرها السيد حسين البروجردي عام ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، ١٤١١هـ/ وبقيتْ تحملُ إسم الإمام الشيرازي حتى اليوم. ولم تسجل المدينة أي فتنة طائفية حتى عام ١٤١١هـ/ ١٩٩١م عندما طالت الاضطرابات الشعبيّة بعض المدن العراقية الشيعية بعد اندحار العراق في حربه مع الحلفاء. وقد تعرّضتْ مدرسةُ الشيرازي إلى الدمار وأُحرقتْ مكتبتُها الثمينة الحاوية على الكثير من المخطوطات النادرة، بالرغم من عدم وجود معارضة شيعيّة في سامراء ضد المراكز الحكومية الرسميّة.

(٢) هو أول جسر بُني بمدينة سامرآء. وقد تحطّم بفيضان دجلة عام ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٧م، ولم يبقَ له أثر. وقد ذكره يونس السامرائي في كتابه «تاريخ مدينة سامرآء»، ج٢، ص. ٢٢٣ واكتفى بالقول إنّه أنشىء أيام الدولة العثمانية عِام ١٢٩٤هـ/ ١٨٧٧م.

(٣) الطهراني، ج١، ص٤٤٠..

المدينة خلافاً طائفياً بين الطرفين قبلَ وقوع حركة (التنباك) التي قادها الميرزا الشيرازي ضد المصالح الأجنبية في إيران.

إنّ رعاية الشيرازي لأهالي سامرآء جعلَ السكان الأصليين يتآلفون مع المجتمع الجديد، وكان الشيرازي يبذلُ لهم العطاء، ويقضي حوائجهم. فقد ذكرَ أحدُ مؤرخي تلك الفترة أنَّ الشيرازي كان يجمعُ للفقراء والمحتاجين وأهل القُرى والبوادي مما يحتاجون إليه من ألبسة وأطعمة، ويوزّعها عليهم مرتين في كلّ عام[(١)]. وأعتقدَ الوردي أنَّ المراسيم الشيعية التي كانت تقامُ في المدينة مثل طقوس العزاء الحسيني بدأتْ تؤثر في أوساط العشائر الذين وقعوا تحت تأثيرها، وبدأوا يسيرون في طريق التشيّع شيئاً فشيئاً[(٢)].

وفي خضم تلك الأحداث تنبّه والي بغداد حسن باشا (١٣٠٩ ـ ١٣١٤هـ/ ١٨٩١ ـ ١٨٩٦م) إلى نفوذ الشيرازي وسعى إلى تحجيمه؛ فأوعزَ إلى أحد علماء السنة وهو الشيخ محمد سعيد النقشبندي (ت: ١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م) للذهاب إلى مدينة سامراء عام ١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م، لإقامة حلقات التدريس والإرشاد المرتكزة على قواعد منهج العقائد السنية لتحصين الأهالي من الأغترار بالنفوذ السياسي الشيعي الذي بدأ يتعاظم بقوة وذلك بمواجهة (مذهبيّة) حادَّة من شأنها أنْ تُفشل من سطوة الانتصار السياسي الشيعي، أو تحدّ منه على أحسن الفروض.

وقد أصدرَ السلطان عبد الحميد الثاني أوامره ببناء مدرسة دينية سنية على غرار المدرسة الدينية الشيعيّة التي أسسها الشيرازي عام ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م، وبدأ العمل بها عام ١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م أي بعد وفاة الشيرازي بسنتين، وتمَّ بناؤها عام ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م.

---

(١) حرز الدين، ج٢، ص٢٣٥.
(٢) الوردي، ج٣، ص٩٠.

وقد نجَح الوالي حسن باشا في إعداده لمخطط تعبئة أهالي سامراء وتحريضهم ضد الوجود الفارسي الكثيف في المدينة خلال ما يقرب من عام ونصف إلى خلق محيط عدائي هدفُهُ الحدّ من هيبة الشيرازي وكسر شوكته بالمُجابهة.

ففي عام ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م هجم أهالي سامراء على بيوت الشيعة وأماكنهم العامة وأوقعوا فيهم بعض القتلى والجرحى حتى قيلَ إنَّ بين القتلى كان إبن أخت الشيرازي[١]، وقيل ولده محمّد.

وذكر الشيخ محمد حرز الدين (١٢٧٣ ـ ١٣٦٥هـ/ ١٨٥٧ ـ ١٩٤٦م) وهو مؤرخ عاصرَ تلك الأحداث: أنَّ الوالي حسن باشا أغرى بعض المتعصبين من الأهالي والوجوه في سامراء بالاعتداء على الشيعة. وعندما وقعت الفتنة في سامراء إتسعت الطائفية إلى بغداد وغيرها من المدن. وتثاقَلَ الوالي حسن باشا من سماع شكوى العلماء وطلاب العلوم في سامراء، ومنع من إعلام السلطان عبد الحميد (بالتلغراف). ولمّا بلغَ الخبرُ إلى السلطان عبد الحميد قمع الفساد وعاقبَ المسؤولين بعقاب صارم، ثم إنتشر الأمن والاستقرار في سامرآء[٢].

وبعد هذه الأحداث المؤثرة تُوفي الشيرازي في ٢٤ شعبان ١٣١٢هـ/ ٢٠ شباط ١٨٩٥م عن عُمر جاوز الثمانين عاماً. وقد خلّفه في زعامة سامراء ولده الميرزا علي أغا الشيرازي (١٢٨٦ ـ ١٣٥٥هـ/ ١٨٦٩ ـ ١٩٣٦م) الذي بقي مكان أبيه وريثاً لزعامته وسخائه العميم.

كما بقيَ بعض تلامذته بسامراء وعلى رأسهم الشيخ محمد تقي الشيرازي (١٢٥٦ ـ ١٣٣٨هـ/ ١٨٤٠ ـ ١٩٢٠م)، ولم تشهد المدينة أيّة فتنة طائفية

---

(١) السامرائي، يونس، تاريخ علماء سامراء، ص٢١؛ وعبد الرحيم محمد علي، شيخ المؤرخين أغا بزرك الطهراني، ص٤٣.

(٢) حرز الدين، ج٢، ص٢٣٦، ص٣٠١.

كالتي وقعتْ أواخر عهد الشيرازي[١]. وقد تنامى دور تلميذه الشيخ محمد تقي الشيرازي إثر الاحتلال البريطاني لسامرآء أواخر الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م، وأصبحَ فيما بعد المرجع الأعلى الذي قادَ القبائل العراقية عام ١٩٢٠م، وأصدر (فتواه) التي كانت من أسباب ثورة العشرين ضد الوجود البريطاني في العراق وذلك بعد إنتقاله إلى مدينة كربلاء.

أمّا طلاّب الشيرازي الآخرون فقد هاجروا إلى النجف مرَّةً أخرى، وتولّى إثنان منهم فيما بعد الزعامة الدينية وهما: الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩هـ/ ١٨٣٩ ـ ١٩١١م)، والسيد محمد كاظم اليزدي (١٢٤٧ ـ ١٣٣٧هـ/ ١٨٣١ ـ ١٩١٩م) بالرغم من وجود ثلاثة مجتهدين كبار، هم: الشيخ حسن المامقاني (١٢٣٨ ـ ١٣٢٠هـ/ ١٨٢٣ ـ ١٩٠٢م)، والشيخ محمد طه نجف (١٢٤١ ـ ١٣٢٣هـ/ ١٨٢٦ ـ ١٩٠٥م)، والميرزا حسين الخليلي (١٢٣٦ ـ ١٣٢٦هـ/ ١٨٢١ ـ ١٩٠٨م).

وقد لعبَ الخراساني واليزدي دوراً علميّاً متميزاً في دراسة علمي الاصول والفقه، كما لعبا دوراً سياسياً ظهرَ في الحركة الدستورية.

❊ ❊ ❊

حاول الشيرازي أن ينقل فكر مدرسة النجف الذي تطوّر على يد

---

(١) تكلَّم الدكتور علي الوردي على النزاع الطائفي الذي وقعَ في سامرآء، وعن قضيّة حركة التنباك، ولم يُفرّق بين المرحلتين حيث جعلَ النزاع الطائفي مُقَدّماً على قضيّة (التنباك). ومن خلال التسلسل الزمني للأحداث فإنَّ النصوص التاريخية لم تُشر إلى وقائع طائفيّة قبل قيام حركة التنباك.

ويعتقدُ كاتب هذه السطور أنَّ الشيرازي لم يكن هادفاً من هجرته إلى سامراء تحويل المدينة إلى مدينة شيعيّة كما ذهب إليه الوردي، وإلاَّ لحقّقَ ذلك في السنيّ الأولى من هجرته إليها التي لم يُصادف بها معارضة مِنْ قبل أهالي البلدة السنّة، بل كانت هجرتُهُ خاضعة لظروف خاصَّة كانت تعيشها النجف من النواحي السياسية والاقتصادية والدينية سبقت الاشارة إليها.

الأنصاري إلى حوزة علمية فتية كانَ يترأسُها بنفسه، وقد تخرّج به عددٌ كبير من الفقهاء، لعبَ بعضُهم دوراً متميزاً في تاريخ المرجعية الدينية.

وقد أكثرَ الشيرازي من إلقاء الدروس العالية للطلبة الذين هم مقاربون للأجتهاد، وكان درسُهُ لا يحضرُهُ إلاّ المحصّلون الكبار[١]. لذلك كثُرَ المقرّرون لدرسه على الطلاب الآخرين المتوسطين.

ولم يتجه الشيرازي إلى التأليف أو التصنيف، بل بقيَ ناقلاً أميناً لفكر أستاذه الأنصاري في الفقه والأصول، وقد أكَّد بنفسه على ذلك[٢].

إلاّ أنَّ طلاب مدرسته دوّنوا محاضراته، وهي ما تُسمّى «بالتقريرات»، وقد بدأ هذا النوع من التأليف منذ عهد البهبهاني ثم تطوّر بعد ذلك.

أمّا على مستوى جهود الشيرازي خارج سامرآء، فقد قام بجهود مكثفة لتوسيع رقعة مرجعيته ونفوذه عبر وكلائه في البلدان المختلفة بعدما انفرد بالزعامة ورجعت الأقطار الشيعية إليه، وبلغت رئاسته مبلغاً مُتميّزاً عن غيره من الزعماء، وأخذت الأموال تُجبى إليه من أقطار مختلفة.

وكان هو بدوره يقوم بتعيين (الوكلاء) عنه في المناطق والمُدن، كما يقوم بتوزيع الرواتب على الطلبة. مغدقاً على النجف بما فيها من طلبة العلوم الدينية بالمرتبات الشهرية المنتظمة[٣].

وقد أشار الشيخ محمد تقي الفقيه إلى أنَّ الشيرازي كان أول مرجع يفرض على وكلائه في البلدان المختلفة إرسال الأموال المتجمّعة إليه بعدما كان الوكيل يتولى إنفاقها في المصالح الدينيّة في بلاده، ولم يكن ذلك معروفاً إلاّ في عهده[٤].

---

(١) الأمين، الأعيان، ج٥، ص٣٠٨.
(٢) القائيني، ص١٨٨.
(٣) أعيان الشيعة، ج٥، ص٣٠٥.
(٤) الفقيه، جبل عامل في التاريخ، ص٥٣.

ونظراً لهذه السلطة التي تمتّع بها الشيرازي في العالم الشيعي، ومكانته العلمية الكبيرة؛ فقد لقّبه مُترجموه «بالمجدد»، وهذا اللقب بحدّ ذاته لم يكن شائعاً إلاً من النشاط الكبير الذي أحدثه الشيرازي من خلال جهوده الاصلاحية.

فتوى تحريم «التنباك»

شهد عصر الشاه ناصر الدين القاجاري (١٢٦٥ ـ ١٣١٤هـ/ ١٨٤٨ ـ ١٨٩٦م) مواجهةً مع حوزة الفقهاء. وقد أثّرت الأوضاع الاقتصادية والسياسية السيئة التي تمرُّ بها إيران على هذه المواجهة؛ حيث بدأ ثقل الفقهاء ينمو في حين أنَّ مؤسسة الدولة أصبحتْ مرمى للانتقاد.

وقد استفادت المعارضة السياسية منْ إقدام الشاه ناصر الدين على توقيع اتفاقية مع شركةالدخان الإيرانية ـ البريطانية المنحازة Persian Tobacco monopoly company of Great Britain أعطى بموجبها سنة ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م حق استثمار «التبغ» لمدة خمسين سنة مقابل خمسة عشر ألف جنيه إسترليني للحكومة الإيرانية، وربع أرباح الشركة سنوياً. وقد بدأت الشركة بشراء محصول «التبغ» بأسعار زهيدة، وبيعه بعد تصنيفه بأسعار مرتفعة، حتى سرت النقمة بين الفلاحين وانفجرَ غضب الأهالي الذين بدأوا يتحسّسون بتزايد سلطات الشركات الأجنبيّة في إيران، حيث قاموا بأعمال عدائية ضد الشركة من جهة، وضد الأجانب الذين منعوهم من دخول المدينة من جهة ثانية.

قادت هذه الحوادث إلى اندلاع ثورة شعبية عام ١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م كانت مدعومة من قبل ثلّة من الفقهاء بشكل علني. وكان أبرز المجتهدين في طهران ممن تصدّى للانتفاضة هو الميرزا محمد حسن الأشتياني (ت: ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م). وقد أدرك علماء إيران أنَّ توفير فرصة أكبر لنجاح الانتفاضة الشعبيّة من أجل إلغاء الاتفاقية يتطلّب دعم وتأييد المرجع الأعلى للشيعة؛ فتحرّك الفقهاء لنقل الأحداث إلى الشيرازي الذي تأثّر بها، وقام

بدوره بارسال رسالة إلى الشاه ناصر الدين يحذّرهُ من الاستمرار في العمل بالاتفاقية. وإزاء إستمرار موقف الشاه على ما كان عليه فإنَّ الشيرازي أصدر عام ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م فتواه التي نهى بها عن استعمال التدخين، وهي كالآتي: «التدخين الآن حرام، هو بمثابة محاربة إمام الزمان». أخذت هذه الفتوى تأثيرها في المجتمع الإيراني، وحاولت الحكومة الإيرانية منع انتشارها فلم تُفلح.

توقّف الإيرانيون عن تعاطي الدخان بما يقرب الشهرين إلتزاماً بفتوى التحريم، الأمر الذي أدّى إلى رضوخ الشاه ناصر الدين لالغاء معاهدة الامتياز مع الشركة البريطانية تجنباً للمضاعفات الداخلية. وقد دفع لهذه الشركة تعويضاً كبيراً استقرضه من البنك البريطاني في طهران، وكان ذلك بداية الديون الأجنبية على الحكومة الإيرانية(١).

نُقل أنَّ الشاه تظاهر بالفرح عند إلغاء اتفاقيّة التنباك، وأخذ يصف الشيرازي بأنّه أحيى الدولة القاجارية بفتواه، ثم كتب له رسالة أظهر فيها تقديره له.

وهكذا سجّلت فتوى التنباك تتويجاً لدور المرجعيّة الشيعيّة وقوة نفوذها، وهو النفوذ الذي مكّن فقيهاً قابعاً في سامراء بالعراق من أن يشلّ حركة الشاه في إيران، ويرغمه على التراجع علناً بفتوى صغيرة من سبع كلمات. وقد بقيت هذه الواقعة نقطة سوداء في سجل الشاه ناصر الدين، دفع حياته في نهاية الأمر ثمناً لسياسته عندما اغتيل عام ١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م قتلاً بالرصاص.

---

(١) ينظر بهذا الصدد: (The Tobacco Regie: Prelude to Revolution) في:
Lambton, Ann, *Qajar persia*, London, 1987, pp. 249 - 251.
وقد نُشر أيضاً في مجلّة: *Studia Islamica*, Vol. 23, 1965, pp.119 - 157
وذكر نظم الإسلام كرماني أنَّ الفتوى صدرت من الميرزا حسن الاشتياني ثم تسرّبت منه إلى الشيرازي .(Lombton, p. 249)

كان هذا الانتصار أول انتصار تُسجّله حركة شعبية في تاريخ إيران الحديث، بل في تاريخ العالم الإسلامي، وكانت هذه هي الخطوة التمهيدية للحركة الدستورية اللاحقة في إيران.

إنَّ فتوى تحريم التنباك كانت مبرراً لنقد السلطة القاجارية من قِبل الفقهاء الذين سعوا من جهتهم إلى استعادة سلطتهم التي بدأتْ تضعف خلال سنين طويلة من الصراع السياسي ـ الديني في إيران. إنَّ القُوى السياسية التي تقف وراء هذا الصراع في تلك المرحلة الزمنية تتمثّل في الظاهر بالقوتين الروسيّة والبريطانية المتصارعتين على إخضاع إيران لنفوذهما. وقد كان للروس دورٌ في إثارة الإيرانيين على بريطانيا لغرض انهيار النفوذ البريطاني، واستحكام النفوذ الروسي. وقد كان لالغاء امتياز «شركة التبغ الأمبراطورية» لإيران صفعة لسمعة بريطانيا ليس في إيران فحسب؛ بل كذلك في الهند وافغانستان والعراق وتقوية لسمعة روسيا، وتقويةً لنفوذها[١].

ومن منطلق هذا الصراع لعبت بريطانيا دوراً مماثلاً بعد بضع سنوات من قضية التنباك وذلك بتشجيع دعاة الحركة الدستورية التي قادها علماء الدين أيضاً إنتقاماً من الروس وحسر نفوذهم، وضرباً لمصالحهم في إيران.

* * *

هكذا فُسّرت الأحداث على هذه الشاكلة. والواقع لم يكن بهذه الكيفية، فقد كان لشركة الدخان الإيرانية البريطانية دورها في إبطال العقود المبرمة بينها

---

(١) تنظر دراسة:

Keddie , Nikki, R., *Religion and rebellion in Iran, The Tobacco protest of (1891 - 1892),* (London, 1966) pp. 123 - 127.

وحول التعويضات والديون الإيرانية المُترتبة على إلغاء الامتياز، يُنظر:

Lambton, *Qajar Persia,* London, 1987, pp. 260 - 276.

وبين الدولة الإيرانية لأنّها في كلا الحالتين ضامنة لمردوداتها، مضافاً إلى التعويضات التي خسرتها الدولة الإيرانية مقابل عدم النفع الاقتصادي من جهة، وتضعضع السمعة السياسية لها من جهة أخرى.

ولا شكّ أنَّ المتمولين من وكلاء هذه الشركة وغيرها كان لهم دورهم في المساهمة الفعالة في إنجاح المهمة، وتهيئة الرأي العام لها. أمّا الشيرازي وغيره من المجتهدين فقد كانوا واجهة من واجهات هذه الحملة، ومفردة من مفردات هذه الدائرة السياسية المعقّدة.

وعليه فقد أطلقنا مقولة: «الانتصار وجه من وجوه الهزيمة» على مثل هذه الكيفيات. لأنَّ هذه الانتصارات سرعان ما تُمنى بالفشل حال تحقّقها. كما حصل ذلك للشيرازي نفسه بعد الاضطرابات المتخذة من المواجهة المذهبية معه، التي أظهرت عدم مقدرته على مواجهة حفنة صغيرة من المتصدّين له بقرية سامراء الصغيرة، في حين أنّه أخضع الامبراطورية القاجارية لفتواه قبل شهور قليلة من انتصاره عليها.

***

كان الشيرازي يُؤمن بسلطة الفقيه التي مثّلها هو بشخصه، وكان يعبّر عن ذلك بقوله: «إذا رأيتم العلماء على أبواب الملوك، فقولوا بئس العلماء وبئس الملوك، وإذا رأيتم الملوك على أبواب العلماء فقولوا نعمَ العلماء، ونعمَ الملوك»[1]. وقد حقّقت هذه المقولة أهدافها عند زيارة ناصر الدين شاه إلى النجف عام ١٢٨٧هـ/ ١٨٧٠م، أي قبل هجرة الشيرازي إلى سامراء ببضع سنوات؛ حيث تأخّر عند خروج علماء النجف لاستقبال الشاه، وعندما أرسل الشاه أنّه يطمع بالاجتماع به لم يذهب لزيارته بل اجتمع معه في مكان عام هو الحرم العلوي (مسجد الإمام علي بن أبي طالب) وقد أصبحتْ هذه سنّة من

---

(١) الطهراني، ج١، ص٤٣٩.

السنن التي يلتزم بها المرجع الديني حيال الحاكم الزمني.

إنَّ هذا الموقف أرسى نهجاً في سلوك (المراجع) اللاحقين من ناحية طريقة تعاملهم مع الملوك والزعماء السياسيين فيما بعد، فكان المرجع يرفض زيارة رئيس أو ملك أو الانتقال لاستقباله.

وامتثالاً لهذه المقولة فقد سعى الشريف عبد الله الحسني، شريف مكة إلى زيارة الشيرازي عندما قصد الحج في العام نفسه، فأعادَ الشيرازي الزيارة له[1].

وقد جرى تلامذته على طريقته هذه في مقاومة السلطات السياسية، وكان صراع بعضهم كالخراساني قائماً مع الحكم الإيراني المتمثل بالشاه، في حين أنَّ الميرزا محمد تقي الشيرازي كان من قادة ثورة العشرين في العراق ضد الاحتلال البريطاني.

وقد بدأت المرجعيّة الدينيّة العليا تتشكّل تبعاً للتعقيدات السياسية التي حلّتْ بالمنطقة، وبدأ تلامذة الشيرازي يحملون لواء المقاومة في العراق وإيران على السواء.

قيام الحركة الدستورية

لم تكن هجرة الشيرازي إلى سامراء قد أثّرت على مركزية النجف، فقد بقيت النجف حافلة بالعلماء والطلاب ومجالس الدرس، إلاَّ أنَّ الوهج الذي أحاطَ بسامراء خلال عقد من الزمن بفضل جهود الشيرازي العلمية، ومواقفه السياسية المناهضة للدولة القاجارية جعل هذه المدينة الصغيرة ذات شهرة يُعتدُّ بها. لكنَّ هذا الوهج بدأ يختفي بعد هجرة تلامذة الشيرازي عنها إلى النجف التي تحولت بدورها إلى مركز ثقافي استقطب أيضاً الوافدين من طلاب العلوم من الهند وإيران وأفغانستان وسوريا ولبنان حيث قُدّر عددهم قبل الاحتلال الإنكليزي للعراق بما يقارب (١٢) ألفاً.

---

(١) الطهراني، ج١، ص٤٣٨؛ أعيان الشيعة، ج٥، ص٣٠٥.

كان الشيخ محمد كاظم الخراساني، والسيد محمد كاظم اليزدي (١٢٤٧ ـ ١٣٣٧هـ/ ١٨٣١ ـ ١٩١٩م) قد أحتلاّ الزعامة الدينيّة بالنجف، في حين أنَّ الميرزا محمد تقي الشيرازي بقي في سامراء. إلاّ أنَّ سامراء بعد رحيل المُجدد الشيرازي لم تُسجّلْ حدثاً مهماً بسبب الهجمة العدائية المنظمة التي واجهتها بسبب التحريض الطائفي، وهجرة أغلب الشيعة عنها تحسّباً لما قد يجابهونه من مخاطر فيما بعد.

وقد بدأت النجف تزجُّ نفسها أو تُزجّ بالأحداث التي عصفتْ بالمنطقة. وظهر هذا التحرّك من خلال قيام الحركة الدستورية (المشروطة) في إيران عام ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م، ودور علماء النجف في قيادة هذه الحركة ، وبذلك تجاوزت الحركة الدستورية الدائرة الإيرانية لتشمل العراق أيضاً، بل تحوّلت إلى اهتمام دولي اشتركت فيه روسيا وبريطانيا بصورة أساسية والدولة العثمانية بنسبة أقل.

إنَّ الحركة الدستورية (المشروطة) وإنْ كانت محاولة لترسيم السياسة الإيرانية، وجعل النظام السياسيّ يقوم على الأساس البرلماني؛ إلاّ أنَّ الوسط العراقي تأثّر بها، وأصبحَ له مساس كبير بوقائعها، فلم تعد الحدود الجغرافية حاجزاً بين إيران والعراق حيث تداخلت الأحداث بشكل يستحيل فصل بعضها عن الآخر.

والحركة الدستورية (المشروطة) هي حركة المطالبة بالدستور ظهرت في تركيا وإيران، وسُمّيت بالمشروطة لأنَّ مواد الدستور بمثابة الشروط التي يجب أنْ يتقيّد بها الملك في الحكم. وقد نادتْ تركيا بها قبل إيران بثلاثين عاماً لتأثّرها بالحضارة الأوروبية.

وفي إيران شُكّلت عام ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م لجنة لصياغة مواد الدستور صادق الشاه مظفر الدين عام ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م عليها، ثم مات بعد ذلك بأيام قلائل نتيجة مرضه. ويذكر الوردي أنَّ الدستور الإيراني في كثير من

نصوصه هو ترجمة حرفيّة للدستور البلجيكي الصادر عام ١٢٤٦هـ/ ١٨٣٠م، ويقوم على أساس المبادىء الديمقراطية التي كانت شائعة في أوروبا من حيث الاعتقاد بالقانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، لكنْ لجنة صياغة الدستور حرصتْ على أنْ يكون موافقاً للشريعة الإسلامية، وذلك بإضافة بعض البنود التي تدل على ذلك[١].

وذكر السيد هبة الدين الشهرستاني (ت: ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م) أنَّ العلماء الإيرانيين هم الذين بدأوا بفكرة تأسيس مجلس يركن إليه الشاه مظفر الدين، ويأخذ بمقرراته رئيس الوزراء (عين الدولة). وفكرة المجلس ترتكز على فكرة إيجاد عدالة تحترمها الحكومة ولا تتعداها، وتكفّ عن الظلم الذي لحق بالناس من جرّاء أعمالها واستبدادها. وكان على رأس هؤلاء الروحانيين مجتهدان هما عبد الله البهبهاني (ت: ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ومحمد الطباطبائي.

ولمّا استتبَ أمر الدعوة إلى المجلس شعرَ مظفر الدين شاه وحكومته بالخطر لأنّ الرأي العام الذي هو صدى العلماء صار يردّد جرائم الدولة القاجارية، وأنواع الظلم الذي قامت به[٢].

وبالرغم من أهميّة هذا الرأي في إظهار الدور الهام والحاسم الذي لعبه علماء الدين في الثورة الدستورية، إلاّ أنّه لا يمكن إغفال دور فئة المثقفين من موظفي الدولة القاجارية الذي مهّد الجو العام للثورة، ولعب فيها دور الريادة وقد ذكر بعض الباحثين أنَّ علماء الدين انجرّوا في البداية إلى الحركة تحت تأثير نشاطات المثقفين، وكذلك تحت ضغط التجار الوطنيين الذين هم أكبر الخاسرين من سياسة التبعية للخارج[٣].

وفي أيام مظفر الدين شاه انتهزت روسيا الفرصة فأخذتْ تمدُّه

---

(١) الوردي، ج٣، ص١١٢.

(٢) الخاقاني، شعراء الغري، ج١٠، ص٨١.

(٣) رسول، فاضل، الدين والدولة وصراعات الشرعية، منبر الحوار، ص٦٠.

بالقروض. وقد وافقت عام ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م على تقديم قرض كبير لإيران، وقبلت إيران العرض، وأصبحتْ تحت سيطرة مالية صارمة لروسيا وحدها، كما بقيتْ متفوقة على بريطانيا في التزاماتها المالية بالنسبة لإيران. وظلَّ النفوذ الروسي يتوطد ويمتد إلى مناطق جديدة في مختلف مقاطعات إيران. وقد أدّى حصول روسيا على الامتيازات التجارية إلى انتشار التذمر بين التجار وأهل (البازار)، وهم مجموعة الحرفيين[1]. وهذه الطبقة ذات أهمية في الحياة الاجتماعية والسياسية في إيران. وكان احتجاجهم بمثابة نوع من الاضراب العام يُصيبُ الحياة الاقتصادية بالشلل. كما أنَّ هناك منافع مشتركة بين أهل (البازار)، وطبقة الروحانيين تعتمدُ على إسناد أحدهما الآخر، وهي بمجموعها ترتبط بصلات محكمة تتعدّى إلى التحكم بالشخصيّات وتسييرها طبقاً للظروف الاقتصادية التي يوفّرها التجار للأشخاص المرتبطين بهم.

إنَّ أهل (البازار) في إيران قوةً إقتصادية واجتماعية هامة، اصطدمت بسياسة الامتيازات وفتح الأبواب أمام المصالح الأجنبية. وقد كانت انتفاضة التبغ (التنباك) حصيلة التحالف بين العلماء والتجار، وكذلك فإنَّ الحركة الدستورية هذه كانت حصيلة هذا التحالف، مما ضيّق من قاعدة السلطة القاجارية وجعلها تفقد بالتدريج قاعدتها الشعبية وتبريرها الشرعي.

وبعد موت مظفر الدين تولّى الحكم إبنُهُ محمد علي (١٣٢٥ ـ ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٧ ـ ١٩٠٩م) فأخذ يُناوىء المجلس النيابي، والحركة الدستورية، وكانت فترة حكمه واحدة من أخطر المراحل التي مرّت بها حركة الدستور. فقد ظهر خلاف بين مراجع الدين أنفسهم تبعاً للتأثير السياسي العام. كما أنَّ روسيا وجدت في إقرار الدستور ضربة لها؛ لأنّها تصوّرت أنَّ موقع الشاه في السلطة قد تضعضع، وأنَّ النفوذ البريطاني حقّقَ خطته في

---

(١) الدجيلي، العلاقات الإيرانية العراقية، ص١٤٦.

إنجاح (المشروطة). فالروس كانوا يرونَ فيه خطّةً بريطانية، لذا حملوا على الشاه أنْ يضرب الحركة. وكان محمد علي منذ ولايته للعهد متأثراً بالروس ومنسجماً مع طريقة تفكيرهم السياسية في الحكم.

أمّا بريطانيا فكانت تقدّر حجم التأثير الروسي على الشاه، وتتوقع تعرّض الحركة الدستورية إلى ضربة قوية، وهو يتعارض مع طموحاتها لأنَّ الحركة الدستورية تُضعف قوة النفوذ الروسي في إيران، كما أنَّ بإمكان الانكليز السيطرة على الحركة عن طريق إدخال عناصر إليها، وبذلك يضمنون عدم تهديدها لمصالحهم.

وقد بذل الشاه محمد علي الأموال في سبيل القضاء على هذه الحركة مدّعياً أنَّ الدستور بدعة مخالفة للشريعة الإسلامية. وقد أيّده بعض علماء الدين الإيرانيين مثل فضل الله النوري، المقتول شنقاً عام ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م، والذي كان من أنصار المشروطة، ثم انفصل عنهم. وقد أحسّتْ بريطانيا أنَّ الخلاف بين رجال المشروطة، وبين الشاه محمد علي قد يُوقع تطورات مفاجئة تسبّب حرمان بريطانيا من مصالحها في إيران؛ لذلك حاولت إيجاد حالة من التوافق والمصالحة بين الشاه والمشروطة لكي يضعفوا التأثير الروسي على الشاه، لأنَّ إلغاء المشروطة قد يحدث إنقلاباً بإيران يهدد الأمن العام وأمن أتباع الانكليز كذلك، كما يخلُّ بتجارة بريطانيا مع إيران[1].

أمّا موقف علماء النجف فقد بدأ يتشكل في الأيام الأولى من الحركة الدستورية بإيران برغبة فقهاء إيران من حثّ فقهاء العراق لمعالجة الموقف مع الشاه بالاستجابة لمطاليب الشعب. وكان على رأس هؤلاء الفقهاء الشيخ كاظم الخراساني، والميرزا حسين الميرزا خليل (ت: ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م) والسيد كاظم اليزدي، والشيخ عبد الله المازندراني (ت: ١٣٣٠هـ/

(١) الوردي، ج٣، ص١١٤.

١٩١٢م). وقد استقطبَ الحركة الخراساني وأصبحَ زعيماً لها[١].

كان الخراساني يرى أنَّ دعم الحركة الدستورية وتقويتها هو وضع أسس قانونية ترفع تجاوزات السلطة وتثبّت مرتكزات العدل التي يستند الشعب إليها. لذلك اعتبرَ قوانين المجلس قوانين مقدّسة ومحترمة، وإطاعتها فرضٌ على جميع مَنْ في إيران وأنَّ الاقدام على مقاومة المجلس التشريعي بمثابة الاقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف. كما اعتبرَ المجلس الصيغة الوحيدة التي تساعد على محو الاستبداد وتُسهم في نشر القانون الذي يُسند المذهب الجعفري[٢].

وعندما اشتدَّ الخلاف بين الشاه محمد علي وأنصار الدستور، وجّه الخراساني رسالةً شديدة اللهجة إلى الشاه، وصفه فيها «بالضلال» و«الخيانة»، ثم هدّده بالتراجع عن مواقفه ضد الدستور، قال فيها: «إذا حصل منك تأخير عمّا قلنا فأننا سنحضر جميعاً في إيران ونُعلنُ الجهاد ضدك. إننا أقسمنا على ذلك»[٣].

إلاّ أنَّ تطور الأحداث أثّر على موقف الفقهاء أنفسهم حيث سبّب إقساماً في هيكلية الحوزة في النجف وإيران بين أقطاب الحركة نفسها. وقد بدأ هذا الانقسام عام ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م على أشده في النجف بين جماعة الخراساني واليزدي، حتى بلغ مرتبة من الاعتداء بين الطرفين. وقد كان العاملون مع الخراساني الذين يتزعمون التخطيط للحركة، يجتمعون في أماكن سرية بعيداً

---

(١) ينظر بهذا الصدد:

Momen, M.,Authority and apposition in twelver shi'ism, *Islamic Fundamentalism,* edited by R. M. Burrel, (London, 1989), p.53.

(٢) Martin, Vanessa, Islam and Modernism, *The Iranian Revolution of 1906,* London, 1989, p. 123

(٣) الإمام الخراساني، ص٧٢.

عن أتباع اليزدي، وكانت هيأتهم المسماة «هيأة العلماء» تضمُّ ثلاثةً وثلاثين عضواً يمثلون الأغلبية من كبار المجتهدين وعدد قليل من الأشخاص المتنفذين في النجف[1].

ويذكر السيه هبة الدين الشهرستاني، أحد أقطاب الحركة الدستورية بالعراق أنَّ إتفاقاً كان قد حصل بين الدولتين العثمانية والإيرانية ضد الحركة الدستورية في العراق بالخصوص، كما أنَّ البريطانيين كانوا يسعون لإيجاد نفوذ لهم داخل الحركة[2]. ونتيجةً لهذه القوى سعى الروس لافتتاح قنصلية لهم أوائل عام ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م في النجف، ونجحوا في عزل اليزدي عن الخراساني بتأثير مباشر من بعض الموالين لهم من أتباع اليزدي[3].

أثّر هذا الانقسام في إحداث شرخ كبير بالمرجعية الدينية فجعلها تتوزع على موقعين مختلفين يحاولُ كلٌ منهما الانتصار على الآخر. وقد تسبّب هذا الاختلاف بقتل مجتهدين في إيران هما: فضل الله النوري، وعبد الله البهبهاني. وكان قرار الموت يصدر من جميع الأجهزة الرسمية والشعبية دون أنْ يعرف أحد في نهاية المطاف صاحب القرار، أو الجهة التي يصدر عنها، لاختلاط الأوراق جميعها، واختراق جميع الأجهزة بالمنفذين المندسّين الذين هم الشرارة التي تبعث الارباك والفوضى.

ويردُّ مؤرخٌ عاصرَ تلك الأحداث أنّ المراجع الدينيين كانوا منطلقين في تأييدهم للدستور من خلال مفهوم إرساء دعائم العدل، إلاَّ أنَّ بعض المحسوبين على أنصار الطرفين من المتعاونين مع روسيا، وبريطانيا مارسوا دوراً في تعميق الخلاف، وتوجيه الأحداث بما يتعارض وحقيقة موقف

(١) الخاقاني، ج١٠، ص٨٨.

(٢) مذكرات الشهرستاني في: ج١٠، شعراء الغري، ص٨١.

(٣) شعراء الغري، ص٨٦.

المراجع الدينيين، أو بما يخدم مصالحهم في النهاية[١].

أُصيبَ اليزدي وجماعتُهُ بخيبة عندما قام الدستوريون من الأتراك ضد السلطان عبد الحميد فأقصوهُ عن الحكم في ٢٧ نيسان ١٩٠٩م، واحلوا مكانه السلطان محمد رشاد حيث تقارب أحرار الأتراك وأحرار النجف، وبذلك تضاءلت قوة اليزدي وجماعته[٢].

وقد ازدادت قوة الدستوريين في إيران والعراق بشكل عام بعدما قرَّر الشاه محمد علي عام ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م إعلان الأحكام العرفية واستخدام القوة ضدهم في جميع أنحاء البلاد؛ الأمر الذي أحدثَ ردّة فعل عنيفة من قبل أنصار المشروطة الذين تمكنوا من السيطرة على مدن إيرانية مهمة. وقد تزايدت الاضطرابات حتى استولت القبائل البختيارية على طهران سنة ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م، وأعلن الثوار عزل محمد علي عن المُلك بعد هروبه إلى السفارة الروسية وتتويج إبنه أحمد الذي كان في الثانية عشرة، مكانه.

وفي عام ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م تُوفي الخراساني بعدما تهيّأ للجهاد ضد الغزو الروسي لإيران. وكان الخراساني قد أوعزَ بنصب الخيام في ظاهر النجف وتعبئة المجاهدين استعداداً للزحف، إلاّ أنَّ وفاته أثّرت على الوضع العام، فحاول إثنان من المجتهدين وهم: الشيخ مهدي الخالصي، والشيخ محمد تقي الشيرازي إصدار الفتاوى ومواصلة الجهاد بعده[٣]، إلاَّ أنَّ الأمور لم تأخذ حجماً أكثر من إصدار الفتاوى بسبب محدودية قوة الفقهاء تجاه الأحداث[٤].

---

(١) حرز الدين، معارف الرجال، ج١، ص٢٧٨.

(٢) شعراء الغري، ج١، ص٨٦.

(٣) الوردي، ج٣، ص١٢٣.

(٤) عن دور العلماء في الثورة الدستورية يُراجع مقال:

Abdol Karim Lahidji, Constitutionalism and clerical Authority, in Arjomand, *Authority and political Culture in shiism,* (New York, 1988), p.134.

وعندما أُعلنت الحرب العالمية الأولى عام ١٣٣٣هـ/ ١٩١٤م ظهر جماعة من المستبدين منسجمين مع السياسات الأجنبية في العراق وإيران. وعندما ثارت النجف ضد الوجود الإنكليزي سنة ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م، ثم ثار العراق في ثورة العشرين كان فقهاء النجف على رأس هذه الثورات.

وقد تبدّلَ موقف الاستبداديين بعد انتصار الدستوريين وانحصرت مهماتهم بالقيام بالوظائف الدينية بعيداً عن السياسة.

وعلى رأس المدرسة الأخرى وقف الشيخ محمد تقي الشيرازي موقفاً رادعاً لسياسة الانكليز ودعا إلى مقاومتهم الأمر الذي وسّع نفوذه حتى تمّت له الزعامة المطلقة بعد وفاة اليزدي عام ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م[١].

إنَّ تأثير المؤسسة الدينية بقي نافذاً في الشارع الإيراني. ويبدو أنَّ رضا شاه (وزير الدفاع) كان قد استغلَّ هذا النفوذ لإنهاء السلطة القاجارية، حيث عمَدَ بالتنسيق مع مجتهدي النجف على إقتسام السلطة في إيران أو اشراكهم بها على أقل التقادير. وقد اشترط العلماء الذين اجتمعوا معه في النجف عام ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م، وهم الشيخ حسين النائيني، والسيد أبو الحسن الأصفهاني، والشيخ جواد الجواهري، والسيد محمد علي بحر العلوم، والشيخ مهدي ابن الامام الخراساني، أنْ يكون رضا شاه سلطاناً بعدما يكوّن مجلس شورى يقوم بالاشراف عليه خمسة من المجتهدين. كما اشترطوا أنْ يكون المذهب الرسمي لإيران هو المذهب الجعفري الإثنا عشري[٢].

لكنَّ رضا شاه لم يفِ بوعوده بعد أنْ كُتبَ للنظام البهلوي أنْ يحلَّ محل السلطة القاجارية، ولم يختلف دستور البلاد الجديد عن الدستور القديم سوى في بعض المواد الخاصة بحقوق الأسرة المالكة. ومع ذلك فإنَّ الشاه الجديد

---

(١) الأسدي، ص٦٩.

(٢) حرز الدين، ج١، ص٤٩.

أقام نظاماً مركزياً اعتمد فيه على رجال الجيش، ولجأ إلى الارهاب والعنف في المعاملة مع علماء الحوزة العلمية بإيران.

إنَّ نجاح الثورة الدستورية كان بداية النهاية للسلطة القاجارية التي تركت مكانها بداية العشرينات الميلادية لسلطة أكثر حداثة وأقدر على التعامل مع المتغيرات الدولية. وبالرغم مما لعبتهُ الحوزة العلمية من دور حاسم في الثورة، فإنَّ دورها قد إنتهى أيضاً كأهم مركز للقوّة في البلاد بجانب الدولة. فلم يكن الحكم الجديد المستند على دستور وبرلمان مُنتخب بحاجة إلى تزكية هذه الحوزة، لذلك تراجع دورها إلى موقف العزلة والانزواء.

وقد بدأ رضا شاه الذي حكم بين ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م و١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م سياسة تحديث إيران على خطى مصطفى كمال في تركيا. كما بدأ حركةً فكرية وثقافية تهدف إلى إحياء أمجاد إيران قبل الإسلام وإضعاف نفوذ علماء الدين في البلاد.

وقد جُوبهت هذه السياسة بمعارضة صارمة لم يكن الشاه قدَّر قوتها، فبقي معزولاً عن الجماهير الإيرانية التي لم يجلب لها عهدُهُ حلاً لمشاكلها الحياتية التي تعقّدت أكثر بسبب الحرب العالمية الثانية.

وفي عام ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م غيّر إسم بلاد فارس إلى اسم إيران. وفي بداية الحرب العالمية الثانية إحتلّتْ قوات الحلفاء الحدود الإيرانية. وقد أُجبر الشاه للتنازل عن العرش لولده محمد في ١٦ أيلول ١٩٤١م. وقد ترك إيران إلى جزيرة (موريس) الواقعة إلى شرق مدغشقر حيث فرض عليه البريطانيون الاقامة الجبرية، حتى وفاته فيها في ٢٦ تموز ١٩٤٤م، وهو في عامه السادس والستين.

واصل إبنه الشاه محمد رضا بهلوي سياسة عدم المصالحة مع الحوزة العلمية طوال فترة حكمه التي دامت أربعين عاماً. وقد تمكنت حوزة الفقهاء عام ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م بعد صراع طويل من إحكام قبضتها على مقاليد الحكم في إيران، وتتويج جهودها بالاطاحة بالشاه محمد رضا واسقاط الحكم

الملكي، وإعلان إيران جمهورية إسلامية خاضعة لولاية «الفقيه» المُطلقة التي تمثلت بقائد الثورة الإمام السيد روح الله الموسوي الخُميني (١٣٢٠ ـ ١٤١٠هـ/ ١٩٠٢ ـ ١٩٨٩م)، وبذلك استعادت حوزة الفقهاء نفوذها في إيران منتقلةً هذه المرّة من دور الإشراف والتوجيه إلى دور آخر وضعها على قمّة الأحداث.

المظاهر الفكرية للحوزة العلمية في النجف (المرحلة الأولى)

شهدت هذه المرحلة، منذ بداية القرن الثالث عشر الهجري حتى منتصف القرن الرابع عشر الهجري/ بداية القرن التاسع عشر الميلادي حتى منتصف القرن العشرين تطوراً في مناهج البحث الفقهي والأصولي. وقد ظهر نوعٌ جديد من التأليف المعتمد على شروح الكتب الفقهية السابقة شرحاً إستدلالياً موسّعاً. وقد شكّلت بعض الشروح موسوعات فقهية مستوعبة.

ومن أهم مؤلفات هذه المرحلة كتاب «الخيارات» الذي ألّفه الشيخ علي كاشف الغطاء (ت: ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م) في شرح كتاب «اللُمعة الدمشقية»، وكتاب «أنوار الفقاهة» للشيخ حسن كاشف الغطاء (ت: ١٢٦٢هـ/ ١٨٤٦م). وكان هذان الفقيهان متميزين بين فقهاء هذه المرحلة باضطلاعهما بالفقه وفروعه[1].

وأوسع كتاب فقهي شهدته هذه الفترة الزمنية هو كتاب «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» للشيخ محمد حسن النجفي (ت: ١٢٦٧هـ/ ١٨٥١م). والكتاب في الأصل شرح لكتاب «شرائع الإسلام» للمحقق الحلّي، كبير فقهاء الحلّة في عصره.

وقد إمتاز «جواهر الكلام» باستيعابه للأبواب الفقهية، واحتوائه على

(١) العبقات العنبرية الورقة (٦٥) ـ مخطوط. وترجمة الإمام مهدي القزويني بقلم السيد محمد القزويني، ص١٣.

مسائل فرعيّة لم ترد في الكتب السابقة. وقد أصبح منذ زمن تأليفه أحد الكتب الثلاثة التي يستند إليها (المجتهد) في معرفة الأحكام الشرعية بضميمة كتاب «جامع المقاصد» للكركي، و«وسائل الشيعة» للعاملي[1].

وقد تطوّر في هذه المرحلة نوعٌ آخر من الدرس الفقهي والأصولي وهو ما يسمّى بٱصطلاح فقهاء هذه المرحلة «بالتقريرات»، وهو على نحوين:

الأول: أنْ يُقرّرَ التلاميذ المتميّزين ما يُلقيه «الأستاذ» في الدرس الخارج (وهو أعلى مراحل الوصول إلى الاجتهاد) على بقيّة التلاميذ بعد فراغ «الأستاذ» من الدرس ليقرَّ ذلك في أذهانهم وليفهم بعضهم ما فاته أثناء الدرس. وكان الملاّ محمد الشرابياني (ت: ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م) يقرّر درس أستاذه السيد حسين الترك التبريزي (ت: ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م) حتى عُرفَ بالملاّ المقرّر.

الثاني: أنْ يكتبَ بعض التلاميذ المتميزين مما قرّره «الأستاذ» في الدرس على طريقة أكاديمية وبذلك يكونُ كتاباً يحملُ إسم الأستاذ والتلميذ معاً[2].

وقد سبقت الاشارة إلى أنَّ هذا النوع من التأليف يعودُ إلى عهد البهبهاني، وتطوّر بعد ذلك على يد تلميذه شريف العلماء (ت: ١٢٤٥هـ/ ١٨٢٩م) حيث كتب السيد إبراهيم الموسوي القزويني (ت: ١٢٦٤هـ/ ١٨٤٨م) تقريراته بكتاب سمّاه «ضوابط الأصول»[3].

وأولُ مَنْ بدأ بهذا النوع من التأليف في مدرسة النجف هو السيد جواد العاملي (ت: ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م) حيث كتبَ تقريرات بحث أستاذه السيد

---

(١) مقدمة المظفر على جواهر الكلام، ج١، ص١٤.

(٢) أعيان الشيعة، ج٥، ص٣٠٨، وحرز الدين، معارف الرجال، ج٢، ص٣٧٤.

(٣) حرز الدين، معارف الرجال، ج١، ص١٩. والقائيني، ص١٨٨. وقد طُبع ضوابط الأصول في تبريز سنة ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م.

مهدي بحر العلوم في علم الحديث[1]، ثم بدأت مرحلة أخرى شهدتها النهضة العلمية التي قام بها الشيخ مرتضى الأنصاري؛ حيث دوّنَ تلامذته الكثير من دروسه العالية، كما فعل تلميذه أبو القاسم الطهراني في كتاب يحمل إسم «التقريرات».

وقد قدّر للأنصاري أنْ يقتعدَ مدرسة النجف العلمية، ويفتتح عصراً جديداً من خلال كتابيه «الرسائل» في علم الأصول، و«المكاسب» في علم الفقه. حيث أسس قواعد عقلية جديدة، وأضافَ عناوين فقهية وأصولية مبتكرة. وقد أصبحَ كتاباه من الكتب الدراسية العالية التي تقرّب إلى مراتب الاجتهاد في الفقه الإسلامي. وقد إعتبر الإمام السيد محمد باقر الصدر الشيخ الأنصاري رائداً لأرقى مرحلة من مراحل عصر الكمال العلمي نظراً لجهوده الكبيرة التي تمثّل فيها الفكر الفقهي والأصولي منذ أكثر من قرن من الزمن[2].

كما نحا تلامذة الميرزا محمد حسن الشيرازي المنحى نفسه في كتابة مثل هذا النوع من التأليف سواءاً في علم الأصول أو الفقه. ولا يزالُ هذا النوع من التأليف (التقريرات) مُتّبعاً في الحوزات العلمية إلى هذا الوقت.

الاستعداد لتحصيل ملكة الاجتهاد

برزتْ مؤلفات السيد مهدي القزويني (ت: ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٣م) الفقهية والأصولية، حيث كتبَ شرحاً على كتاب «تبصرة المتعلمين» وهو مختصر كان العلاّمة الحلّي قد ألّفه في الفقه؛ إلاّ أنَّ القزويني اختاره «متناً» لبحوث إستدلالية تفريعيّة، ولا يزال هذا الكتاب مخطوطاً وهو بحجم كتاب (جواهر الكلام)[3] للنجفي، إنْ لم يكن أوسع منه. كما أسهبَ هذا الفقيه بالتأليف حتى تعدّت

---

(١) أعيان الشيعة، ج٥، ص٣٠٨.

(٢) الصدر، المعالم الجديدة، ص٨٩.

(٣) طُبع «جواهر الكلام» في (٤٣) مجلداً في طهران، وأُعيدَ طبعه في بيروت، ١٩٨٢م، ٢٠٠١م.

كتاباته من الفقه والأصول والفلسفة إلى الكتابة في أنساب القبائل العراقية[1]، والأدب العربي.

ومن أهم مؤلفاته المتميزة ما كتبه حول الاجتهاد بعنوان «الاستعداد لتحصيل ملكة الاجتهاد». فقد أفردَ بحث الاجتهاد كعلم مستقل وضعَ له قواعده وأصوله. وكأنَّ المؤلف أرادَ أنْ يضعَ، كما يقول في مقدمة كتابه، علماً مشتملاً على قواعد تُعرف بها مراتب الاستعداد إلى تحصيل ملكة الاجتهاد، لأنّه حسب قوله، رأى «جملةً ممن يدّعي الاجتهاد بغير عُدّة، ولا استعداد»، وبذلك أرادَ أنْ يُميّز «المُحقّ من المدّعي».

وقد تنبّه المؤلف في كتابه هذا إلى أنَّ مبحث «الاجتهاد» مستقل عن مباحث أصول الفقه من جهة، وعن مباحث الفقه من جهة أخرى، لأنَّ الاجتهاد هو الغاية لعلم أصول الفقه فلا يُمكن أنْ يكون داخلاً في مباحث أصول الفقه؛ كما لا يمكن أنْ يكون داخلاً في مباحث الفقه لأنَّ الفقه هو العلم بالأحكام الشرعيّة من أدلتها التفصيلية والاجتهاد من الموضوعات الخارجية التي ليست من الحكم الشرعي[2].

وقد أرادَ المؤلف من خلال بحثه هذا أنْ يُجيبَ على سؤال مفادُهُ كيف يمكن الوصول إلى ملكة الاجتهاد؟ بعبارة ثانية: ما هي الطرق التي تُوصل المستعد (الشخص الذي يُريدُ أنْ يصبح مجتهداً) إلى ملكة الاجتهاد؟!

وقد أجاب المؤلف على هذا السؤال من خلال مباحث ثلاثة:

---

(١) يُنظر القزويني، مهدي، أنساب القبائل العراقية، النجف ١٩١٨ بتحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم. وطبع النجف، ١٩٥٧ بتحقيق الشيخ عبد المولى الطريحي، وأُعيدَ طبعه أيضاً النجف، ١٩٦٧، ١٩٧٢، ١٩٩١، وقم، ١٩٩٣، وفي بيروت ٢٠٠٠م بتحقيق كامل سلمان الجبوري.

(٢) الصدر، رضا، الاجتهاد والتقليد، (بيروت، ١٩٧٦)، ص٢٣. وقد إهتدى السيد رضا الصدر وهو من الفقهاء المعاصرين إلى هذا المعنى في كتابه «الاجتهاد والتقليد».

الأول: في شرائط الاجتهاد: وقد ذكر عشرين شرطاً، وقدّم لها مقدمات في تعريف الاجتهاد (الاستعداد)، واختلاف مراتبه، ثم ذكرَ شروطه.

والملاحظ أنَّ المؤلف لم يقتصر في حديثه على معدّات الاجتهاد فقط، بل عمد إلى تقسيم مزجَ فيه بين الفلسفة والعرفان، والحديث عن تصفية النفس الإنسانية واستعدادها للكمالات النفسانية.

وقد أرجعَ شروط الاجتهاد إلى شروط نفسيّة (التي تعود إلى تصفية النفس الإنسانية وتهذيبها)، وكسبّية (التي يحصل عليها من التعلّم).

الثاني: في شرائط المجتهد: وذكر منها سبعة عشر شرطاً؛ وضمن هذه الشروط أشار إلى شرط (الاستقامة) وقصدَ به: «النمط الأوسط بين الافراط والتفريط»(١)، وقد جمعها بثمانية عشر أمراً.

ومن خلال هذا المبحث حاولَ أنْ يضعَ للمجتهد منهاجاً يحفظ طريقته في الاجتهاد، فلا يميل إلى التوغل في العلوم العقلية أو العلوم النقلية فيعتمد على واحدة دون الأخرى.

ومن خلال هذا الفهم حاول أنْ يعالج الإشكال الذي وقع به الأخباريون أو الأصوليون في الوقت نفسه باعتماد الأخبار مطلقاً، أو إعتماد القواعد العقليّة مجرّد عن الاهتمام بعلم الحديث؛ لذلك جعل هذا الشرط من شروط الاستقامة، فذكر أنّ المجتهد يجب ألاَّ «يكون متوغلاً في علم الحديث بحيث يُعوّل على كلّ رواية»، ولو كانت ساذجة ويقتصر على مواردها، ومداليلها، وينظر إلى القواعد الشرعية المأخوذة من إجماعات الإمامية وفحاوى كلام الأئمة بعين الأزدراء والسخط والاعتساف، فيخرج عن مذهب الإمامية لرواية شاذة مهجورة ويأتي بفقه جديد»(٢).

---

(١) القزويني، مهدي، الاستعداد لتحصيل ملكة الاجتهاد، الورقة (٥١) ـ مخطوط.
(٢) القزويني، الورقة (٥٦) ـ مخطوط.

كما اشترط أيضاً «أنْ لا يكون المجتهد متوغلاً في علم الأصول بحيث ينظر إلى أحاديث الأئمة المعوّل عليها في ردّ كلّ شبهة لمخالفتها للقاعدة»، وعلّلَ ذلك بأنَّ قواعد الفقه لم تُطَّرد، والقاعدة تفيد حيث لا يكون دليل يُوجب تخصيصها وتقييدها؛ فحينئذ يكون المعوّل عليها، كما أنَّه لا يقدح فيها كلَّما يسمّى دليلاً أو أمارة ما لم يكن له قوّة المعارضة، واْعتبرَ التوغل في ذلك يوجب الخروج عن فقه الإمامية إلى فقه آخر[1].

الثالث: ملكة الاجتهاد: وهي النتيجة التي يصلها المجتهد. وقد بحثَ في أصل الملكة وتفاوتها، وفي موهوبيتها التي إصطلح عليها بالتسديد الإلهي.

ثم أنهى بحثه بخاتمة تناولت جملة من المباحث منها:

١ ـ معرفة حصول ملكة الاجتهاد.

٢ ـ الالتباس في دعوى حصول ملكة الاجتهاد.

وقد إهتمَّ المختصون بدراسة مباحث الاجتهاد بتركيز كتاباتهم على مرحلة ما بعد الاجتهاد. أمّا القزويني فقد عُني بدراسة مرحلة ما «قبل حصول الاجتهاد» حيث أعطى للجوانب النفسية والأخلاقية مساحة واسعة في بحثه. وبعبارة أخرى فقد بحث الجوانب النفسية الممهدة لحصول ملكة الاجتهاد، في حين أنَّ غيرهُ من الكتّاب لم يلتفتْ إلى ذلك.

«كفاية الأصول» و«العروة الوثقى»

وعلى صعيد آخر وبالتحديد نهاية هذه المرحلة قام الفقيهان الكاظمان الخراساني واليزدي بجهدين متميزين في علمي الأصول والفقه؛ حيث قدّم الخراساني كتاب «كفاية الأصول» مشحوناً بنظريات علمية افتقرتها الدراسات الأصولية قبل هذه الفترة ونظراً للجهد الذي قدَّمه الخراساني في إدخال

---

(١) الاستعداد، الورقة (٥٧) ـ مخطوط.

المسائل الفلسفية بالمباحث الأصولية فقد لُقِّب بـ«مجدد علم الأصول». وقد نحا العلماء منحاهُ من بعده في هذه المنهجية في كتاباتهم وتقريرات بحوثهم كالنائيني (ت: ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)، وضياء الدين العراقي (ت: ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م)، وأبو القاسم الخوئي. (١٣١٧ ـ ١٤١٢هـ/ ١٨٩٩ ـ ١٩٩٢م).

وقد سجّلت تقريرات بحوثه على شكل موسّع من قبل تلامذته. وبالرغم من تميّز كتاب (الكفاية) بمادته الغنية المكثفة، إلاَّ أنَّه أمتاز أيضاً بأسلوبه المعقّد، لذا عمدَ مؤلفه إلى تفكيك عباراته، وتقريبه للدارسين بوضع بعض التعليقات والشروح عليه. وقد طبع الكتاب سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.

كما طبعت «الكفاية» طبعات متكررة في عهد المؤلف، وأصبحتْ أكثر الكتب تناولاً في علم الأصول. كما أصبح البحث في الجامعة النجفية معتمداً عليها بعدما كان كتاب «القوانين» للقمي، و«الفصول» هما المعتمدان في دراسة هذا العلم.

وقد دأبَ تلامذة مدرسة الخراساني بالتعليق على «الكفاية» ومناقشتها ونقض بعض آرائها، كما كثرت التعليقات والهوامش عليها حتى أصبحت من الكثرة بمكان، وأصبح الكتاب متميّزاً بين الكتب التي حظيت بالمناقشة والشرح نظراً لما يحتلُّهُ من أهميّة علمية[1].

ومن جهة أخرى كتب اليزدي كتاباً فقهياً مستوعباً هو العروة الوثقى تميّز باستيعابه للمسائل الفقهيّة الفرعية أولاً، وبتنظيم أبوابه ومسائله بشكل يسهّل الرجوع إليه ثانياً.

وبسبب هاتين الميزتين اللتين اختصَّ بهما الكتاب فقد أصبح مدار التعليق والشرح والتدريس، وكتابة الشروح عليه. وقد بدأ الاعتماد على المتون الفقهية التي قبله يتحوّل إلى كتاب «العروة الوثقى».

---

(١) محمد علي، الإمام الخراساني، ص١٢١، ١٣٣.

وقد جرت عادة الفقهاء الكبار أنْ يعلّقوا على «العروة» بما يوافق آراءهم الفقهية، ويخالف رأي المؤلف في مواضع الاختلاف والخلاف؛ كما أنَّ أغلب أساتذة البحث الخارج (الدراسات الفقهية العليا) يعتمدونه أساساً في بحوثهم ودراساتهم العالية. ولا يزال الكتاب يحافظ على مستواه من الاهتمام في مدارس الفقه الإمامي.

تنبيه الأمة وتنزيه الملة

ومن واجهات المظاهر الفكرية لمدرسة النجف ما أفرزته أحداث الحركة الدستورية، من بحث كتبه الشيخ محمد حسين النائيني بعنوان «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» في تأييد حركة الدستور التي قادها أستاذه الخراساني. ويُعتبرُ الكتاب أول بحث تناول الفكر السياسي الشيعي في الحكم، وقدّم حلاًّ في شرعيّة الدولة زمن الغيبة الكبرى، بعدما سكت فقهاء الشيعة في تناول مثل هذه الموضوعات قروناً طويلة، ولم يسجّل التاريخ السياسي الشيعي بحثاً سياسياً إلاّ ما كتبه المرتضى في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي في مسألة جواز «العمل مع السلطان» الذي يبرّر فيه صلة الفقيه بالسلطة البويهية.

أمّا «تنبيه الأمة» فقد تناول مواضيع في الصميم من السياسة والحكم من خلال النظرة الشيعية، كما تناول مواضيع متعلّقة بالحرية والمساواة، والثقافة تدلُّ على النضج والاعتدال وتُظهر النائيني كمصلح مدرك يفهم مقتضيات العصر.

وعندما بدأ النائيني يخطو إلى الزعامة الدينية وجدَ أنَّ مجالات واسعة بدأ خصومه يستغلونها ضدّه بسبب آرائه الجريئة التي تتنافى مع العُرف السائد في عصره لدى طبقته من الفقهاء. لذا سعى لجمع الكتاب وإتلافه، وأنفق على ذلك مالاً كثيراً[1].

---

(١) حرز الدين، ج١، ص٢٨٧.

ويذكر المؤرخ حرز الدين أنَّ النائيني كان نادماً على تأليف كتابه[1]؛ ربَّما كان ذلك بسبب عدم تحقيق الكتاب هدفه واكتشافه أنّه كان طُعماً لحوادث وجد نفسه وسطها دون أنْ يفطن لمَنْ ساقه إليها.

كما برّرَ باحثٌ آخر عمل النائيني وقرنه بمحيط الجهل الذي لم يكن مستوعباً لمثل هذه الأفكار الجديدة[2].

وقبل تأليف «تنبيه الأمَّة» بسنوات قليلة وبالتحديد عام ١٣١٦هـ/ ١٨٩٩م كتبَ عبد الرحمن الكواكبي (ت: ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م) بحوثاً جمعها بكتاب سمّاه «طبائع الاستبداد» عالجَ فيه هذا الموضوع معالجة شاملة تتلائم والصيغة الجديدة التي اقترحها لنهضة عربية موحّدة. ومن المُحتمل أنَّ النائيني اطلع على جهود الكواكبي من خلال بحوثه هذه، إلاّ أنَّ ما قدّمه هذا الفقيه في «تنبيه الأمَّة» يُشعر القارىء بعمق ما جاء به من فكر. وبالرغم أن الكتابين عالجا موضوعاً واحداً إلاّ أنَّ كتاب «طبائع الاستبداد» أخذَ نصيبه من العناية والدراسة خلاف «تنبيه الأمّة» الذي لم يحظَ بجهد يقيّم الاطروحة حقَّها ويطوّر منهجيتها[3].

وربما كان السبب في ذلك هو أنَّ الكواكبي كان من قادة حركة النهضة العربية أولاً، وقد كانت الشعوب العربية على طولها معنيّة بهذا الشأن، بينما قامت حركة النائيني ضد الدولة القاجارية، وفي إطار محدد.

تتكون رسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» من مقدّمة وخمسة فصول عالجت المقدّمة المواضيع التالية:

---

(١) حرز الدين، ج١، ص٢٨٧.

(٢) مطهّري، مرتضى، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر، ص٥٠.

(٣) يُراجع على سبيل المثال: كتورة، جورج، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد، والدهان، سامي، عبد الرحمن الكواكبي، وعمارة، محمد، المجموعة الكاملة لمؤلفات الكواكبي.

١ ـ شرح حقيقة الاستبداد والمشروطية (الدستور).

٢ ـ الدعوة إلى وجود دستور تقدمُه الدولة ويُشرف على تطبيقه (مجلس الأمّة).

وقد ذكر المؤلف وجهين للحكم:

الأول ـ **الحكم الاستبدادي**: ويرجع إلى تصرّف السلطان في المملكة تصرّف الشخص في ملكه الخاص، وهو على درجات تختلف باختلاف إدراكات السلاطين وعقول أعوانهم. والسبب في رأي النائيني يرجع إلى:

أ ـ جهل الأمة بوظائف السلطنة وحقوقها الشرعية المشتركة.

ب ـ عدم وجود محاسبة للسلطان، وعدم مراقبة إهماله، وارتكاباته المنافية لمقامه. وهذا القسم من الحكم مبنيّ على «القهر والتسخير واستخدام الأمة لإرادة السلطان التحكمية، وصرف قوى النوع من المالية وغيرها في سبيل نيل مراداته، وأغراضه».

وقد قسّم النائيني الاستبداد إلى سياسي وديني، وذكر أنّهما «توأمان مُتآخيان يتوقف حفظ أحدهما على وجود الآخر»[(١)]، واعتبرَ أنّ علاج الاستبداد الديني أصعب بكثير من علاج الاستبداد السياسي، لأنَّ الأول يقوم على القهر والغلبة، والثاني يستند على التدليس والخديعة.

الثاني ـ **الحكم الدستوري**: وهو ذلك الحكم الذي يحدُّ من سلطة الحاكم ويجعلها مشروطة بعدم تجاوزه للصلاحيات المنوطة به. وهو «عبارة عن ولاية على إقامة الوظائف الراجعة لتنظيم المملكة وحفظها»، وبذلك يكون «استيلاء السلطان محدوداً بمقدار الولاية، ويكون الشعب شريكاً مع شخص السلطان في جميع القوى النوعية المالية وغير المالية».

---

(١) تنبيه الأمّة، ص٨٢.

إنَّ المتصدّين للأمور، حسب تعبير النائيني، هم أمناء للنوع لا مالكين، وهم مسؤولون عن كلّ فرد من أفراد الأمّة، ومأخوذون بكلّ تجاوز يتجاوزونه»، ولكل فرد الحقّ في السؤال والاعتراض، كما له تمام الحرية في إلقاء إعتراضاته بمعزل عن إرادة السلطان التحكميّة.

وقد إعتبرَ المؤلف أنَّ أعلى وسيلة تمثّل هذا النوع من الحكم من وجهة نظره الدينية هي الإمام المعصوم، ومع عدم تحقق هذا الشرط بسبب غيبة «الإمام»؛ فإنَّ الحكم يتوقف على أمرين:

أ ـ ايجاد دستور وافٍ يتضمّن كيفية إقامة الوظائف، والحدّ من صلاحيات السلطان، وحرية الأمة.

ب ـ تشكيل المجلس النيابي الشوروي الذي يضمُّ هيأة من عقلاء الأمة وعلمائها، وظيفتُها المحافظة على عدم تحويل الحكم من الولاية إلى المالكية.

وقد اعتبرَ مشروعية قيام هذه الهيأة (التي هي في حقيقتها تمثّل الأمة في المجلس) أمراً متفقاً عليه بين المذاهب الإسلامية. حيث يعتبرُ المسلمون السنّيون أنَّ «إجماع أهل الحلّ والعقد» هو في حدّ ذاته شرطٌ غير مشروط بوجود شرط آخر.

أمَّا على المذهب الإمامي فإنّه اعتبر سياسة أمور الأمة من وظائف «المجتهدين» الذين هم «النوّاب» الشرعيون للإمام في عصر الغيبة، وأنَّ اشتمال «الهيأة المُنتدبة» على عدد من هؤلاء المجتهدين العدول وموافقتهم على تنفيذ القرارات كافٍ لمشروعيتها[١].

أمّا الفصول الخمسة التي كتبها بعد هذه المقدمة فقد إشتملت على ما يلي:

---

(١) تنبيه الأمة، ص٧٢ ـ ٧٧.

الأول: في ضرورة تشكيل السلطة الدستورية.

الثاني: في العمل على تغيير السلطة الاستبدادية بالسلطة الدستورية زمن الغيبة.

الثالث: تحديد وسيلة الحكم بإيجاد دستور متكامل للبلاد، ومجلس نيابي إستشاري. يقوم على تنفيذه.

الرابع: نقد الشبهات التي أُثيرت ضد«الدستور» و«المجلس النيابي»، ومنها:

أ ـ إنَّ الديمقراطية (الحرية) دينٌ جديد مُبتدع مقابل الدين الإسلامي.

ب ـ إنَّ الدستور بدعة باعتباره قانوناً آخر مُقابل القرآن والسنّة.

وقد أجابَ على هذه الشبهة بأنَّ استبداد الدولة الغاصبة عبارة عن اغتصاب الحرية، وإنَّ مشروطية الدولة (ديمقراطيتها) عبارة عن انتزاعها من غاصبها.

الخامس: في شرائط أعضاء المجلس النيابي وحقيقة وظائفهم. وقد ربط ترشيحهم بترشيح «المجتهد» النافذ الحكومة لهم، باعتبار أنَّ المجلس النيابي يشتمل على عدد من المجتهدين العدول العالمين بطُرق السياسة لتصحيح الآراء وتنفيذها.

أمّا شروط أعضاء المجلس النيابي فتندرج بما يلي:

أ ـ المعرفة في فنّ السياسة العالمية، والاطّلاع على «الخفايا، والحيل المعمولة بين الدول».

ب ـ العمل على منافع الشعب بعيداً عن الاطماع الشخصية.

جـ ـ الاخلاص الكامل للدين والوطن الإسلامي[1].

---

(١) النائيني، تنبيه الأمة، ص١٠٢ ـ ١١٦.

أمّا بيان وظائف المتدبين فتتلخص بهذه النقاط :

أ ـ ضبط الخراج وتعديله، وكيفيّة تطبيق ما يدخل للدولة وما يخرجُ منها.

ب ـ وضع الدساتير، وتقنين القوانين، وتطبيقها على الشرعيات، وتمييز المواد القابلة للنسخ والتغيير عن غيرها.

ج ـ تجزئة قوى المملكة بحيث تنضبط كلُّ شعبة من الوظائف النوعية تحت ضابط صحيح وقانون علمي. والنظر فيها موكول إلى دراية المجرّبين وكفاية الخبيرين في تلك الشعبة مع المراقبة التامّة في عدم التجاوز والتهاون[1].

أمّا خاتمة البحث فقد اقتصرت على معالجة أسباب (الانحطاط) التي سمّاها «القُوى الملعونة في الدولة»، وأوعزها إلى (الجهل). وقد أحصاها بنقاط :

١ ـ عدم الاضطلاع بوظائف السلطنة وحقوق الملّة.

٢ ـ شعبة الاستبداد الديني.

٣ ـ نفوذ معبودية السلطان في المملكة، وجعلُها فوقَ مراتب الدرجات العلمية والعملية.

٤ ـ إلقاء الخلاف بين الملّة وتفريق كلمة الأمة.

٥ ـ قوّة الارهاب والتخويف والتعذيب والتنكيل.

٦ ـ إرتكاز رذيلة الاستبداد والاستعباد في قلوب الأكابر على اختلاف طبقاتهم، وانتشار التزوير.

٧ ـ اغتصاب القوى الحافظة للملّة من المالية والعسكرية[2].

---

(١) النائيني، ص١١٨ ـ ١٢٣.

(٢) أيضاً، ص١٢٥ ـ ١٣٣.

بعد ذلك وضع معالجةً لكلّ سبب من هذه الأسباب[١].

ومن خلال هذا البحث يمكن ملاحظة ما يلي:

أولاً: إنَّ رسالة «تنبيه الأمّة» إفراز للصراع الدائر بين الإيرانيين المُطالبين بدستور للبلاد، وبين الحكم الدكتاتوري الفردي المتمثّل بالشاه القاجاري. وقد كانت أفكارُ هذا الصراع ناظرة إلى النهضة التي حصلت في بلاد أوروبا، وأخذت تؤثّر في الشرق.

الحل الذي يراهُ النائيني لعلاج أسباب إنحطاط السلطة السياسية هو وضع سلطة دستورية شوروية على غرار النظام الغربي. وقد اعتبرَ المبادىء الإسلامية هي الأصل في تحقيق العدالة والحرية، وإنَّ المفكرين الغربيين قد استقوا، على زعمه، مبادئهم من عدالة الإسلام.

ثانياً: إعتبرَ النائيني أنَّ أساس (الاستبداد) مبنيّ على استعباد الأمّة وعدم مشاركتها السلطان، وانَّ أساس (الديمقراطية) مبنيّ على أصل تحرير الأمة من هذه العبودية، ومشاركة الأفراد مع الشخص الحاكم. وقد حاول أنْ يحلّ جدلية العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال ما استشهد به من أمثلة تاريخية مستمدة من القرآن، والسنّة وخُطب «نهج البلاغة» للإمام علي بن أبي طالب. كما مثّل الموقف المعارض للإمام الحسين بن علي تجاه الدولة الأموية، ثم مقتله كرؤية واضحة للتخلّص من العبودية والانقياد لمبدأ «التوحيد». وجعل منهج الرفض هذا هو منهجٌ لكلِّ الأحرار في العالم.

ثالثاً: لم يفصل النائيني بين النظام السياسي الذي اقترحه وهو النظام القائم على الدستور، وبين الوعي السياسي الذي يجب أنْ تتحلّى به الأمة. فبمقدار ما يكون الوعي السياسي عند الأمة عالياً؛ فإنَّ النظام السياسي يكون قد أعطى نتائجه المثمرة.

---

(١) النائيني، ص١٣٣ ـ ١٤٢.

من هنا أكد النائيني على دور المفاهيم الدينية في خَلْق وعي سياسي تتمثّل به الأمة باعتبار أنَّ المفاهيم الدينيّة بحدّ ذاتها قناة مهمة لايجاد الوعي الجماهيري فيما إذا إرتكزت هذه المفاهيم على قاعدة دينيّة غير مزيفة تتمثّل بالمصلحين الأمناء. من هنا فقد شنَّ هجوماً عنيفاً على علماء «السوء» الذين وصفهم بـ«لصوص الدين».

رابعاً: بالرغم أنَّ الأطروحة التي قدّمها النائيني هي أطروحة شيعيّة إثنا عشرية؛ إلاَّ أنَّه تجاوز فيها واقع «المذهبيّة» إلى الاطار الاسلامي العام؛ حيث حاول أنْ يضع حدّاً مشتركاً بين إشكالية الحكم في عصر الغيبة من وجهة نظر شيعية وبين «إجماع أهل الحلّ والعقد» من وجهة نظر سُنيّة، وذلك بالاعتراف للمجتهد بالصلاحية في الاشراف على المجلس النيابي، وإقرار أحكامه.

خامساً: إنَّ بحوث «تنبيه الأمة» للنائيني تميزت عن الجهد الذي قدّمه الكواكبي في «طبائع الاستبداد» بأنها قائمة على تقديم نظرية محدّدة في الحكم؛ في حين أنَّ الكواكبي إقتصر في بحثه على الملاحظات الوصفية التي تقرّب بعض المباحث إلى مستوى المقالة العادية البسيطة البعيدة عن التنظير القابل للتحول إلى عمل وممارسة.

الفصل الخامس

الحوزة العلمية في النجف

(المرحلة الثانية)

(١٣٣٣ ـ ١٤٠٠هـ/ ١٩١٤ ـ ١٩٨٠م)

مجتهدو الشيعة بين العثمانيين والبريطانيين

واجهت الحوزة العلمية صراعاً جديداً خلال هذه المرحلة من تاريخها الذي يبدأ بدخول القوات البريطانية إلى العراق بعد الحرب العالمية الأولى عام ١٣٣٣هـ/ ١٩١٤م. فبالرغم من أنَّ أسلوب الحكم التركي كان متميزاً بالتعصب ضد الشيعة فإنَّ الحوزة الدينية تناست الظلم الذي وقع عليها من قبل العثمانيين، ووجدَ المجتهدون أنفسهم في مواجهة مع القوات البريطانية حيث صدرت الفتاوى التي تُساند العثمانيين.

كانت سياسة العثمانيين تجاه الشيعة سياسة عدائية خلال قرنين من الزمن. وكانت العشائر العراقية تشكو من معاملة الدولة، وكثيراً ما تسبّبت بالقيام المسلح ضد الوجود العثماني. ومن واجهات هذه السياسة احتلال مدينة كربلاء من قبل الوالي نجيب باشا عام ١٢٥٨هـ/ ١٨٤٢م، وكذلك إحتلال مدينة النجف على يد سليم باشا عام ١٢٦٨هـ/ ١٨٥٢م، وإحلال الدمار في كلا المدينتين. وبالرغم من التفسيرات التي تُبرّر هذين الاحتلالين إلاّ أنَّهما أصبحا معلمين بارزين على إنتهاك المدن المقدسة الشيعية على يد الولاة العثمانيين.

ويمكن إجمال العلاقة الشيعية ـ العثمانية بأنّها لم تكن حسنة قبل هذه المرحلة؛ إلاّ أنَّ العثمانيين لمّا أحسّوا بالخطر القادم من دخول القوات

البريطانية إلى البصرة في ٢٢/١١/١٩١٤م حاولوا استمالة الفقهاء الشيعة العرب لغرض الاستفادة منهم في تعبئة العشائر العراقية. وقد أرسلت الحكومة العثمانية مندوبين عنها إلى كبار الفقهاء لهذا الغرض للتأكيد على ضرورة الدفاع عن بلاد المسلمين أمام غير المسلمين. وقد أخذَ التقارب بين الطرفين مأخذه؛ حيث لم تقتصر المواجهة ضد الانكليز على الفتاوى فقط، بل انبرى كبار فقهاء العرب إلى تعبئة العشائر والنزول إلى ساحات المواجهة كقوات شبه نظامية.

وقد شملت مناطق التعبئة كلاًّ من منطقة الفرات الأوسط وبغداد والكاظميّة وبقية المناطق الشيعية، كما أكدت بعض فتاوى العلماء على وجوب محاربة الانكليز مرّة، وعلى الدفاع عن البلاد الاسلامية مرّة أخرى.

وبالفعل فقد تصدّى كبار الفقهاء لقيادة العشائر العراقية في مواجهة مسلّحة مع القوات البريطانية إلى جانب صفوف الجيش التركي. وكان على رأس هؤلاء السيد محمد سعيد الحبوبي (١٢٦٦ ـ ١٣٣٣هـ/ ١٨٥٠ ـ ١٩١٥م)، والسيد مهدي الحيدري (ت: ١٣٣٦هـ/١٩١٧م).

كانت القبائل الشيعية لا ترغب بمؤازرة العثمانيين أو الانضمام إليهم في حلف مشترك بسبب ما عانوه في فرض الضرائب عليهم، والاصطدام معهم في مواجهات مسلّحة. إلاَّ أنَّ المجتهدين العرب بذلوا جهوداً في إقناع هذه العشائر للعدول عن موقفها تجاه العثمانيين، ربَّما كان ذلك خاضعاً إلى إعتقاد هؤلاء المجتهدين إلى أنَّ مواجهة العثمانيين في حربهم مع البريطانيين، هي مواجهة دينيّة أولاً، وربّما أيضاً كانوا يعتقدون أنَّ دحر القوات العثمانية في مواجهة كهذه من الأمور البعيدة في حساباتهم المنطقية.

إلاَّ أن العلاقة بين العثمانيين والشيعة أخذتْ تضمحل بعد إندحار الأتراك في ١٢ ـ ١٥ نيسان ١٩١٥ أمام القوات البريطانية بمنطقة الشعيبة حيث تخلّت العشائر عن مساندة الجيش التركي، وتحوّلت إلى طلب الاستقلال الذاتي

ومحاولة التخلص من الاحتلال التركي والبريطاني معاً[1].

وقد قامت الحكومة التركية على أثر هذا الفصام بحملات تأديبية في جملة من المدن الشيعية لقمع تمرّد السكان ضد المراكز الحكومية العثمانية؛ مما سبّب التباعد بين الفريقين أكثر مما كان عليه في السابق. وبذلك انتهت المرحلة الأولى من مراحل الجهاد المتسمة بالمقاومة المسلّحة شبه النظامية والتعاون الوثيق بين الشيعة والعثمانيين.

ففي عام ١٣٣٤هـ/ ١٩١٥م قام العثمانيون بارسال قوّة عسكرية لإخضاع مدينة النجف لسلطتهم، إلاَّ أنَّ النجفيين قاوموا هذه الحملة وتصدّوا لها. وبعد حرب استمرت ثلاثة أيام في شوارع المدينة إستسلمت القوّة التركية وأعلنَ النجفيون ترؤسهم السلطة الادارية فيها وطردوا موظفي الحكومة، وأقاموا سلطة تحت إشراف زعماء المدينة المحليين. وقد استمرت حتى قيام ثورة النجف التي حدثت بسبب ضغوط داخلية محضة ضد الانكليز في آذار عام ١٣٣٦هـ/ ١٩١٨م.

كما انتفض أهالي مدينة كربلاء ضد الوجود العثماني في شهر حزيران ١٩١٥، واستطاعوا طرد الموظفين الأتراك عن المدينة، وتولي إدارتها بأنفسهم.

وفي هذا السياق أيضاً في شهر تشرين الثاني عام ١٩١٦ انتفض أهالي مدينة الحلّة انتفاضة مسلحة. وقد أرسل العثمانيون قوات تقدّر بين أربعة آلاف إلى ستة آلاف شخص بقيادة عاكف باشا. وقد منع الأهالي من دخول هذه القوات عندما عسكرت بالقرب من مدينة الحلّة. وقد إدّعى قائد الحملة أنَّ هذه القوات تهدف المرور بالحلّة إلى (الناصرية). وقد شُكّلتْ لجنة من كبار الشخصيات في البلدة لمناقشة هذه التطورات.

---

(١) النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، ص٨٢.

وعندما توجه كبار شخصيات الحلّة لملاقاة عاكف باشا تمكّن هذا القائد من اعتقالهم بهذه الطريقة، والتهديد بقتلهم إذا لم يستسلم الثائرون له. وكان من بين كبار هؤلاء المُعتقلين السيد محمد علي القزويني (ت: ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م). وبعد قصف المدينة بالمدافع تمكّنت القوات العثمانية من الاستيلاء على الحلّة. وإحلال القتل والدمار بها، وقد شنق العثمانيون عدداً من الثائرين وحملوا الكثير من النساء كأسرى[١].

وقد سبّبت هذه الحوادث صرخة حزن عالية في المجتمع الشيعي مما دعا زعيم الفرات السيد هادي القزويني (ت: ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م) لاستنفار العشائر والزحف على الحلّة لمواجهة القوات العثمانية[٢].

أمّا الأتراك فقد استعادوا نشاطهم من جديد بعد حصار القوات البريطانية بمدينة الكوت، من شهر كانون الأول ١٩١٥ حتى نهاية نيسان ١٩١٦م، واستسلام البريطانيين لهم. وقد فقد البريطانيون سمعتهم الدولية بعد هذه الواقعة ففكروا بحشد قوات جديدة لتحقيق نصر كبير يعيد لهم هيبتهم المفقودة في حصار الكوت. وقد نجحوا في احتلال بغداد بعد محاصرتها حصاراً شديداً في ١١ آذار ١٩١٧ أجبر القوات التركية على الانسحاب عنها تحت قيادة الجنرال مود Lieutenant - General F. S. Maude الأمر الذي أنهى الحكم العثماني للعراق[٣].

وبعد استحكام القوات البريطانية قبضتها على العراق واحتلاله حاول قادة

---

(١) *Personalities, Iraq (Exclusive of Baghdad and Kazimain),* Confidential, Baghdad, 1920, p. 76.

(٢) عطية، ص١٥٤، و *Personalities,* p. 37.

(٣) Burne, A. H., *Mesopotamia the last phase,* pp. 5-10; Silverfarb, Daniel, *Britain's informal Empire in the Middle East: A case study of Iraq 1929-1941,* p.5.

الاحتلال استكشاف وجهات نظر القادة الشيعة الكبار في الشؤون السياسية وتقريبهم إليهم، وعرض قضايا البلاد الدينية عليهم. ففي شهر تشرين الأول أو الثاني ١٩١٧م(١) إجتمع الجنرال برسي كوكس Sir Percy Cox مع الإمام الشيخ محمد تقي الشيرازي بمدينة الكاظمية، وعرض عليه إدارة الأوقاف بالعراق، وغيرها من القضايا الدينية. وقد أخبر الجنرال مود الإمام الشيرازي أنَّ البريطانيين لم يأتوا إلى العراق فاتحين، بل جاؤوا محرّرين.

وينقل الميرزا محمد هادي الخراساني (ت: ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م)، وهو أحد طلبة الإمام الشيرازي المجتهدين وممن حضر ذلك اللقاء؛ أنَّ هذا اللقاء جعل من طبقات المجتمع السنية تتقرّب إلى الشيعة بشكل لم يعهد من قبل. فقد بدأ السُنّة يحضرون مجالس الشيعة الخاصة بمناسباتهم، ويشاركون فيها باهتمام ظنّاً منهم أنَّ الوجود الشيعي أصبح تيّاراً سياسياً سوف تنتهي إليه مقاليد السلطة بالبلاد. كما بدأ علماء السنّة يبالغون باحترام علماء الشيعة بشكل لم تكن له سابقة من قبل.

يُلاحظ أنَّ تفسير الخراساني للأحداث لم يتعدّ إطاره المذهبي. فقد إعتقد أنَّ مراتب الحكم ومنازله لا تُشيّد إلاَّ على الصرح الإسلامي المذهبي. والحال أنَّ إطالة أمد الاحتلال، والسيطرة على قرارات السلطة حتى بعد إقرار الحكم الملكي بالعراق هما اللذان جعلا علماء الشيعة والسُنّة يقفان في مواجهة نفوذ المحتل الثقافي والعسكري كردّة فعل عفوية، غير مُبَرْمج لها.

---

(١) سافر الشيرازي من سامراء إلى الكاظمية في ١٢ ذي الحجة ١٣٣٥هـ/ ٣٠ أيلول ١٩١٧م وبقي فيها قرابة الشهرين، حيث استقرّ بكربلاء في ١٨ صفر ١٣٣٦هـ/ ٤ كانون الأول ١٩١٧. فيكون لقاء الجنرال مود به خلال فترة إقامته بالكاظمية المنحصرة في شهري تشرين الأول وتشرين الثاني ١٩١٧م.

ومن هذا المنطلق كتب العالم السني الشيخ إبراهيم الراوي (ت: ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م) كتاباً دعا فيه إلى ضرورة إتحاد الطوائف الإسلامية ومحاولة إزالة الفرقة بينها، سمّاه «داعي الرشاد إلى سبيل الاتحاد»، وقد نُشر ببغداد سنة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م. وهو مراسلات شخصيّة جرت بن الراوي وبين السيد محمد مهدي السبزواري، المُتوفى شاباً سنة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م. أي بعد نشر هذه المطارحات بأقل من عام واحد.

ويبدو أنَّ الدافع لهذا الحوار كان الوضع السياسي والاجتماعي الذي يرزح العراق تحته. وكان الراوي قد ذكر في مقدمته أنَّ المأساة الفكرية والاجتماعية والسياسية بدأت بعد سقوط الامبراطورية العثمانية.

ويُعتبر كتاب «داعي الرشاد» من الكتب الحرّة التي انطلقت لتسوية الخلاف الطائفي على وفق أسس واقعية دون النظر إلى المداهنة والمجاملة. فلم تكن محاولة الطرفين منصبّة على مناقشة الوقائع التاريخية وما علق بها من اختلافات لغرض تخطئة أحدهما للآخر، بل كانا مستفيدين من أخطاء الماضي لتنزيه الحاضر عنها.

وهذه المبادرة بينهما لم تكن مخطّطاً لها من قبل علماء السنّة كما ذهب الميرزا الخراساني في تفسيرها، بل هي مبادرة شخصيّة بحتة تمّت بين الشيخ الراوي المقيم بالعراق وبين الشاب السبزواري المقيم بإيران. وهي محاولة امتازت بالنضج والموضوعية. وقد خرج المتحاوران بوصايا مشتركة، منها:

١ ـ ترك التعصب الطائفي المتوارث وإعادة قراءة الأحداث من جديد.

٢ ـ الابتعاد عن المجادلات الطائفية، أو نقل الوقائع من الماضي كي لا تكون أداةً لصناعة المستقبل.

٣ ـ إيقاف التشهير الطائفي والتعدّي على المعتقدات كما جرى ذلك في هدم قبور الائمة والمشاهير على يد الوهابيين لادخالها في نظام الشرك وغيره من المبرّرات.

٤ ـ ترك الحرية العامة للمعتقدات، وعدم جعل المذهبية محوراً للتنافس، وذلك برفع المصطلحات التي بضّعت الجسم الإسلامي كمصطلح السني، الشيعي، الزيدي، الوهابي، وعدم جعلها موضوعاً للفرقة.

كتب الخراساني نقداً على كتاب الراوي منطلقاً فيه من التفسير الطائفي للأحداث. وقد أثبتُّ نصّه في جدول الملاحق.

ثورة النجف

لم تكن الأمور بعد سقوط بغداد بيد قوات الاحتلال قد استقرّت. فبعد وفاة الجنرال مود General Maude في ١٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٧م بأربعة أشهر حدثت اضطرابات عارمة في مدينة النجف عندما تصدت مجموعة من المسلحين متنكرين بلباس الشرطة المحليّة «الشبّانة» للهجوم على مقر الكابتين مارشال Captain Marshall وقتله مع جماعة من حرّاسه في ١٩ آذار ١٩١٨م، الأمر الذي استدعى الجيش البريطاني تحت إمرة الجنرال ساندرز General Sanders إلى فرض الحصار على مدينة النجف والمطالبة بما يلي:

١ ـ تسليم الأشخاص الذين نفّذوا عملية الاغتيال دون أيّ شرط أو قيد.

٢ ـ تقديم غرامة بألف بندقية.

٣ ـ تقديم غرامة بخمسين ألف روبية.

٤ ـ نفي مائة شخص من غير المرغوب بهم إلى الهند كأسرى حرب.

ومن دون تنفيذ هذه الشروط فإن مدينة النجف سوف تقع تحت طائلة الحصار العسكري وسيُمنع عنها الماء والطعام.

إستمر حصار النجف ستةً وأربعين يوماً عانى الأهالي من ويلاته. ورُفع في ٤ أيار ١٩١٨م بعد تسليم قائمة الأشخاص المطلوبين. وقد نفّذ حكم

الإعدام في أحد عشر شخصاً يوم ٢٥ أيار بالكوفة أمام حشود من المتفرجين[١].

سبّب حصار النجف صخباً عاماً في الأوساط الشيعية وبدأت عُرى الانفصام بين قادة الطرفين بالتلاشي. وقد إعتقد الدكتور النفيسي أنَّ إخفاق سياسة البريطانيين في حصار النجف يعود إلى قلّة الخبرة التي كان يزودهم بها الناصحون المتخصصون[٢].

إلاّ أنَّ الواقع يفرض عكس ذلك باعتبار أنَّ الأحداث الكبيرة والمعقّدة لا يمكن أن تحل إلاّ بحالة معقّدة تكون مدخلاً لها. ولا يمكن الوصول إلى مثل هذه النتائج إلاّ باستغلال ما يُناسب المرحلة ليكون مبرّراً لا يخصّ جزءاً من الحالة وإنّما ليشمل حلّ جميع العُقد المزمنة التي يشكّل وجودها عائقاً مستقبلياً لاستقرار الأحداث. وهذا ما حصل بعد مقتل الكابتن مارشال مباشرة. فقد فرضت الغرامات المادية ونفيت الشخصيات الدينية وغيرها إلى الهند بعد إعدام مجموعة امتدّت إليها أصابع الاتهام دون أنْ يكون لبعضهم أدنى مساهمة في القتل.

إتساع المقاومة ضد قوات الاحتلال

وبالرغم من تشابك الأحداث وتداخلها، إلاّ أنَّ موقف المؤسسة الشيعية بقي أقرب ما يكون إلى الاستقلال، كما بقي رافضاً فكرة احتلال العراق من قِبل القوات الأجنبيّة، وتمثَّل ذلك إبّان المواجهة بين الأتراك والإنكليز في مساعدة الأتراك بالرغم من الحوادث المؤسفة التي ارتكبها الأتراك بحقهم. كما تمثّل ذروة هذا الرفض في الثورة العراقية الكبرى عام ١٩٢٠م المعروفة بثورة العشرين.

وقد ظهر دور الميرزا محمد تقي الشيرازي بعد هجرته من مدينة سامراء

---

(١) Wilson, Sir Arnold, *Loyalties: Mesopotamia 1914 - 1917*, Oxford, 1930, p. 74.

(٢) النفيسي، ص٦٤.

إلى مدينة كربلاء كزعيم ملأ الفراغ السياسي الديني في «المرجعية» الشيعية. وكان له دور مؤثر في الإعداد لثورة العراق الكبرى عام ١٩٢٠م وتصديه لقيادتها. وقد توفي عندما كان سعير الثورة ملتهباً في ١٧ آب ١٩٢٠م فانتقلت الزعامة إلى الشيخ فتح الله الأصفهاني المعروف بشيخ الشريعة. وبالرغم من أنَّ شيخ الشريعة أصبح مشرفاً على الثورة غير أنَّه لم يبقَ بعدها إلاَّ قليلاً؛ حيث مات في ١٨ كانون الأول من العام نفسه، وكان ثلاثة «مجتهدين» مُرشحين بعده للمرجعيّة، وهم: السيد أبو الحسن الأصفهاني (١٢٧٧ ـ ١٣٦٥هـ/ ١٨٦٠ ـ ١٩٤٥م)، والشيخ حسين النائيني (ت: ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، والشيخ مهدي الخالصي (١٢٧٦ ـ ١٣٤٣هـ/ ١٨٥٩ ـ ١٩٢٤م).

إنَّ الأسباب الرئيسية التي ساهمت في اتساع المقاومة هي فشل سياسة الانكليز في تنفيذ التعهدات التي أطلقوها وقت إحتلالهم بغداد عام ١٩١٧م من كونهم «محرّرين لا فاتحين» من جهة، وتفاقم نقمة الأهالي من جرّاء سياسة التعسف التي مارسها بعض الحكّام البريطانيين ضدهم، من جهة ثانية[١].

ويذكرُ بعض المؤرخين أنَّ معظم العراقيين استقبلوا الاحتلال الانكليزي بالترحاب لشدّة ما عانوه من الحكومة التركية خلال فترة الحرب من آلام. إلاَّ أنَّهم تحوّلوا خلال سنتين أو ثلاث إلى مناوئين حقيقيين. وقد أُجملت أسبابُ هذا التحول بما يلي:

١ ـ إتبع العثمانيون أسلوب الحكم السائب في العراق ضمن قوانين البداوة، وعند دخول الانكليز وضعوا منظومة قانونية أرادوا تطبيقها على الناس بالقوّة هادفين في ذلك الاسراع في تغيير حركة المجتمع العراقي بالاعتماد على بعض الطبقات الاجتماعية غير المقبولة.

---

(١) ماضي النجف وحاضرها، ج١، ص٣٤٤.

٢ ـ التضخم المالي الحاصل من شراء الأطعمة وبناء الثكنات ومدّ الجسور والسكك الحديدية؛ سبّب ظهور طبقة منتفعة أدّت إلى إلحاق الضرر بالطبقة الاجتماعية العامة التي عانت من إرتفاع المواد الغذائية حتى كادَ أنْ يؤدي إلى مجاعة.

٣ ـ عدم إدراك بعض الحكّام السياسيين ومعاونيهم من الانكليز الذين تولّوا الحكم في مناطق متفرّقة، لطبيعة المجتمع العشائري العراقي[١].

وبعد إخماد شرارة ثورة العشرين عملت الحكومةُ البريطانية على إقامة حكم يرتبط بها. وقد أضفى إعلان الانتداب البريطاني على العراق شرعيّة دولية بعد انتدابها من قبل عصبة الأمم من إقامة الحكم الذاتي في العراق الذي لم يَعُدْ بعد الحرب العالمية الأولى تابعاً لسيادة الحكومة العثمانية، والتي يعجز سكانُها عن إقامة حكومة لهم إلاّ بمساعدة الدول المتقدمة[٢].

وقد أثار موضوع الإنتداب وتعيين فيصل بن الحُسين (١٣٤١ ـ ١٣٥٢هـ/ ١٩٢١ ـ ١٩٣٣م) ملكاً على العراق ردودَ فعل من جانب العلماء. فبعدَ تنصيب فيصل ملكاً على عرش العراق عقدت الوزارة المؤقتة الاتفاقية البريطانية ـ العراقية، وأقرّت الانتداب البريطاني على العراق حسبما قرّر مؤتمر الحلفاء المنعقد في ٢٥ نيسان ١٩٢٠م. ووقف الشيخ مهدي الخالصي ضده، وأفتى بحرمة الدخول في أجهزة الدولة[٣]. كما صدر من السيد أبو الحسن الأصفهاني والنائيني والخالصي بيان في تحريم الانتخابات. وقد

---

(١) النفيسي، دور الشيعة، ص١٥١ ـ ١٦٠. والوردي، لمحات، ج٥، ص٢١.

(٢) عُهدَ إلى الدول الكبرى بعد الحرب العالمية الأولى بالانتداب على الدول المُنتزَعة من الأمبراطورية العثمانية والألمانية باسم (عصبة الأمم). وقد جُعلت الأقطار الموضوعة تحت الانتداب ثلاثة أصناف (أ ـ ب ـ جـ) حسب درجة تطورها، وقد أعتبرت الأقطار العربية من الصنف الأول الذي يكون إشراف الدول المُنتدبة إشرافاً مؤقتاً يؤدي بالنتيجة إلى الاستقلال.

(٣) الوردي، لمحات إجتماعية، ج٦، ص٤٣.

جرت حربٌ إعلامية بين الطرفين انتهت بتسفير المراجع الدينيين إلى إيران باعتبارهم غرباء ليسوا عرباً، وليس لهم حقّ التدخل في سياسة العراق. وكان على رأس هؤلاء السيد أبو الحسن الأصفهاني، والشيخ حسين النائيني، وقد أثار تهجير المجتهدين في الوسط الإيراني تهديداً للمصالح البريطانية في إيران، وكوّن تيّاراً مُضاداً للسياسة البريطانية مما دفعَ البريطانيين لترتيب عودتهم إلى العراق مرة أخرى بعد موافقتهم على عدم التدخل في الشؤون السياسية. وبالفعل فقد عادَ العلماء المبعدون في شهر نيسان عام ١٩٢٤م.

ولم تُسجّل أيّةُ أحداث مهمة إلاًّ بعد ربع قرن من الزمن على يد الإمام السيد محسن الحكيم (١٣٠٦ـ ١٣٩٠هـ/ ١٨٨٩ ـ ١٩٧٠م) الذي يمكن أن يكون عصرُه منطلقاً جديداً في تحرك المؤسسة الدينية سياسياً من خلال الأحداث الفكرية المستجدة، وتنامي الأحزاب الإسلامية، التي شهدها العراق خلال فترة الخمسينات الميلادية.

ظهور الأحزاب الإسلامية

بعد التطورات السياسية العنيفة التي عصفت بالعراق خلال الحرب العالمية الأولى بقيت المؤسسة الدينيّة في النجف يتقاسمُها مجتهدون كبار، وكان بعضهم أمثال النائيني قد لعبَ دوراً مهمّاً في الأحداث التي شهدتها النجف إبتداءاً من صراع الملكيين والدستوريين وانتهاءاً بمواجهة قوات الاحتلال البريطاني للعراق. وقد تعرّض النائيني وجملة من كبار الفقهاء كالسيد أبو الحسن الأصفهاني إلى النفي والتشريد؛ إلاً أنَّ الظروف اللاحقة التي مرَّ بها العراق تحت سلطة الانتداب البريطاني جعلت المجتهدين يؤثرون العمل الثقافي، ويبتعدون عن التدخل في الشؤون السياسية.

وكان مجتهدون آخرون قد انصرفوا منذ البداية عن الدخول في ميدان العمل السياسي ولم يكن لهم أيُّ موقف من الأحداث المتجدّدة. فقد انصرف الشيخ ضياء الدين العراقي (ت: ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م) عن الزعامة الدينية وآثرَ

العزلة وسعى فقط إلى التدريس والتوجّه إلى العلوم العقلية[1].

وبعد وفاة السيد أبو الحسن الأصفهاني عام ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م ظهر فقهاء عديدون لكنَّ المرحلة لم تُسجّل نشاطاً سياسياً لهم خلال أكثر من عقد من الزمن. وبعد هذه المرحلة ظهر فقيهان كبيران تصدّرا الزعامة الدينية هما السيد محسن الحكيم في النجف، والسيد حسين البروجردي (١٢٩٢ ـ ١٣٨٠هـ/ ١٨٧٥ ـ ١٩٦١م) في إيران.

وخلال هذه المرحلة نشطت في العراق أحزاب سياسية متعددة الاتجاهات كالحزب الشيوعي العراقي وغيره من الأحزاب القوميّة.

منظمة «الشباب المسلم» «والمسلمون العقائديون»

أسس الشيخ عز الدين الجزائري أول تنظيم سرّي بالنجف سنة ١٩٤١م أطلق عليه إسم «منظمة الشباب المسلم». إلاّ أنَّ هذا التنظيم لم يبدأ عمله إلاّ بعد عقد من تأسيسه. حيث شهد عقد الخمسينيات الميلادية ظهور الأحزاب العلمانية والقومية وقد اشتدّت المواجهة العلنية بين الحزب الشيوعي والاسلاميين بعد قيام ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ التي أسقطت الملكية بالعراق.

بدأ عمل المنظمة في إعداد الخلايا التنظيمية في النجف ومدن عراقية أخرى، وتركّز بمدينة كربلاء والحيرة وبغداد. وقد بدأ العمل تحت شعار المنظمة: «مجتمع مسلم دولة إسلامية سعادة الدنيا ونعيم الآخرة»، وهو شعار واضح في مفرداته وتراكيبه لكنّه يبطن بُعداً سياسياً معقّداً.

لم يكتفِ المؤسس الجزائري بالعمل على شاكلة تنظيمية واحدة، بل عمد على إستحداث واجهات ذات مسمّيات متعددة كانت تُعرف أسماؤها كمنظمات أو حركات مستقلة. ومن التنظيمات التي انبثقت عن الجزائري،

---

(١) حرز الدين، معارف الرجال، ج١، ص٣٨٦.

«منظمة المسلمين العقائديين»، وهو التنظيم الذي امتدّ بصفوف طلبة الجامعات العراقية ببغداد إمتداداً واسعاً.

ويُلاحظ أنَّ الفارق بين التنظيمين هو أنَّ منظمة الشباب المسلم هي منظمة تحضيرية في حين أنَّ منظمة المسلمين العقائديين هي حركة تنظيمية ناضجة.

وعليه فإنّ اعتماد تنظيم الشباب المسلم كان منصبّاً على الأوساط الشعبية كطبقات الحرفيين وأصحاب المهن الحرّة وغيرهم، في حين أنَّ تنظيم «المسلمين العقائديين» إقتصر على طبقة الشباب المثقف من طلبة الجامعات العراقية، ولم يتعدّ إلى سواه.

ويختلف شعار التنظيمين حيث اتخذ العقائديون هذا الشعار: «نضالنا مستمر منظّم للسلم والعدل والسعادة».

إمتدّ تنظيم الشباب المسلم بمناطق الفرات الأوسط وشمل النجف، الديوانية، الحلّة، السماوة، الناصرية، البصرة في حين انحصر تنظيم العقائديين بمراكز العاصمة العراقية، بغداد.

أمَّا الفكر التثقيفي للمنظمتين فقد كان محصوراً بالاصدارات الحزبية السرّية والنشرات التربوية والسياسية، وكلّها كانت تُكتب من قبل الجزائري وحده، لا يشاركه أحد فيها. وهذه الاصدارات تشعّبت إلى مواضيع التنظيم الحزبي، والمتابعة في التربية الثورية، ورصد السياسة الخارجية للدول الكبرى، ومتابعة أحداث العالم الإسلامي، ورصد المجريات السياسية والثقافية بالعراق.

من إصدارات منظمة الشباب المسلم: نشره هدى الإسلام، بداية الإسلام، طريق النور (نشرة طلابية دورية).

ومن إصدارات منظمة المسلمين العقائديين: نشرة كفاح الأمة، رسالة الشعب، كفاح الشعب.

وجميع هذه الإصدارات على مدى عقد من الزمن مكتوبة كلّها بقلم المؤسس الجزائري، وهي تشكّل بمجموعها عدّه مجلدات. وقد فصّلتُ الحديث عنها في كتابي «عز الدين الجزائري: رائد الحركة الإسلامية في العراق».

وبعد تأسيس حزب الدعوة الإسلامية بالنجف عام ١٩٥٩م من قبل مجموعة من المتحمّسين الشباب، وبتوجيه من بعض الطبقات الروحانية المثقفة، لم يجر تعاون بين هذه التنظيمات، بل حاول الجزائري أنْ يبتعد إبتعاداً كاملاً عن الطبقة الروحانية في الحوزة، ولم يقرّب إليه إلاّ بعض المعتمدين عنده.

وقد أصبح هذان التنظيمان، تنظيم الجزائري والدعوة، متقاطعين فكرياً وسياسياً، وكلّما مشى الزمن بهما إبتعد بعضهما عن الآخر. وقد شُنّت حملات من قبل بعض كبار متنفّذي حزب الدعوة الاسلامية على تنظيم الجزائري، إلاَّ أنَّ تعاليم الجزائري كانت محايدة.

لم يستمرّ عمل منظمتي «الشباب المسلم»، و«المسلمون العقائديون» في عقد الثمانينات الميلادية إلاَّ في مدار محدود، وكأنَّ المرحلة الجديدة ألغتهما لعدم مواكبتهما عملياً للأحداث مما يُوحي أنَّ مهمة المنظمتين قد انتهت من تحقيق مكاسب ثقافية للشباب الشيعي بإبعاده عن الأحزاب العلمانية واللادينية، وتلقينه بالثقافة الإسلامية وإنْ كانت على الطريقة الحزبية المنظمة.

حزب الدعوة الإسلامية

إتخذ حزب الدعوة الإسلامة من مرجعية الإمام محسن الحكيم سنداً له خصوصاً أنَّ هذه المرجعية، على حد تعبير السيد مرتضى العسكري أحد قادة الحركة الإسلامية في العراق، هي أفضل مرجعية يمكن التحرك من خلالها

لأنَّها مرجعية عربية تتفهمُ حقيقة الصراع السياسي والغزو الفكري للبلاد الإسلامية، وللعراق خاصة[1].

ومن خلال هذا الحماس تأسست «جماعة العلماء» في النجف عام ١٩٥٨م، أي بعد قيام ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨م التي قوّضت الحكم الملكي بالعراق، وأبدلت الحكم الجمهوري به. وقد رأس هذه الجماعة المجتهد الشيخ مرتضى آل ياسين (ت: ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م). ولم يكن هدف عمل «جماعة العلماء» منصبّاً على تأسيس هيئات ولجان بقدر ما كان يهدف إلى العمل الثقافي المتمثل بإقامة احتفالات بمناسبات دينية مختلفة، وباصدار مجلة ثقافية هي مجلّة الأضواء عام ١٩٦٠ التي تعبّر عن آراء هذه الجماعة.

وقد تصدّت هذه المجلّة إلى الأفكار الماركسية. وكان كتابا (فلسفتنا) و(اقتصادنا) اللذان كتبهما السيد محمد باقر الصدر، من إفرازات هذه المرحلة، وقد نالا شهرة واسعة ليس في العراق فحسب، بل في بعض أقطار البلاد العربية والإسلامية على السواء.

وبالرغم أنَّ السيد محمد باقر الصدر لم يكن عضواً رسميّاً في جماعة العلماء لصغر سنّه يومذاك إلاً أنّه كان فاعلاً في وسط الجماعة من خلال خاله الشيخ مرتضى آل ياسين الذي يرأس هذه الجماعة. وكان الصدر يكتب مقالات ومنشورات جماعة العلماء، وأكثر المقالات التي كتبت بعنوان (رسالتنا) في مجلّة الأضواء[2].

وقد نال الفكر الإسلامي السياسي الجديد قبولاً في أوساط الحوزة وكانت كتابات الصدر تعتبر قفزة في الفكر الفقهي السياسي الذي لم يكن له إمتداد بعد رسالة النائيني حول شكل الحكومة الإسلامية.

---

(١) لقاء مع السيد مرتضى العسكري، لندن صيف عام ١٩٩١م.

(٢) الحكيم، محمد باقر، من نظرات جماعة العلماء، ص٨.

وقد ظهر نشاط الصدر في هذه المرحلة بشكل واسع ؛ فعندما أُعلنَ رسمياً عن تشكيل حزب (الدعوة الإسلامية) عام ١٩٥٩م كتب الصدر دستور الحزب. وقد انخرط بعض طلاب الحوزة في صفوف الخزب بفعل تأثيره عليهم.

أمّا الإمام محسن الحكيم فلم يُقاوم العمل الحزبي، وربَّما كان يعتبرهُ ضرورة من ضرورات المرحلة التي مرَّ بها العراق يومذاك؛ إلاَّ أنَّه لم يحبّذ أنْ يكون على رأس هذا العمل، هو ومَنْ ينتمي إليه بصلة قربى؛ لأنَّ رؤيته كانت تعتبر وظيفة المرجع لا تنحصر بقيادة حزب بل تشمل نطاقاً أوسع من ذلك إلى قيادة جميع الحركات الاصلاحية دون التمييز بين العمل الإصلاحي المنظم أو غير المنظم.

أمّا مظاهر الحركة الإسلامية فقد بدأت تظهر منذ عام ١٩٦٠م وهي تعتمد في تحركها على إتجاهين:

الأول: مجابهة السلطة السياسية عن طريق إقامة الاحتفالات وإحياء المناسبات الدينية العامة واختيار المتحدّثين لعرض الوضع السياسي، ومطاليب المرجعية التي تهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية للمجتمع العراقي.

الثاني: تهيئة (كادر) مثقف لتحقيق الدور القيادي للعمل في الساحة العراقية، وذلك:

١ ـ تشجيع الهجرة إلى النجف، والدراسة الدينية فيها.

٢ ـ إقامة الدورات الثقافية الإسلامية لتخريج طلبة العلوم المزوّدين بالثقافة الحديثة. وقد أصبح أغلب المتخرّجين من هذه الدورات وكلاءاً عن المرجعية في أغلب المدن العراقية.

٣ ـ تشجيع الحركة الفكرية بتهيئة وسائل الثقافة كتأسيس المكتبات العامة في أغلب المدن.

٤ ـ العمل على إستحداث مدارس وجامعات رسميّة ككلية الفقه بالنجف وكليّة أصول الدين ببغداد[١].

مرّت مرجعية الحكيم والحركة الإسلامية بمراحل ثلاثة خلال العهد الجمهوري:

١ ـ مرحلة حكم عبد الكريم قاسم (١٩٥٨ ـ ١٩٦٣م): وتميزت بتصاعد الصراع بين الاتجاه القومي والشيوعي. وظهر الشيوعيون كقوة سياسية لم يكن قاسم مؤيداً لها. وقد اتسمَ حكم قاسم بالضعف لعدم وجود قوة يرتكز عليها حكمه.

وبالرغم من تأييد السيد محسن الحكيم لهذا الحكم بادىء الأمر، إلاً أنَّه عارضه في أمور متعددة خصوصاً بعد تصاعد نشاط الحزب الشيوعي، حيث أصدر فتوى صرّح فيها أنَّ «الشيوعية كفرٌ وإلحاد» استغلّتها الأوساط المناوئة للحكم وراحت تبشّر بها. وذكر المحامي صادق البصّام أنَّ الشيوعيين لعبوا دوراً هاماً بعد إنقلاب تموز عام ١٩٥٨، وكان لهم وجود في الشارع العراقي، وأنَّ عبد الكريم قاسم لم يكنْ قد تولّى أمر الحكم بحزم، وإنَّما بالانقلاب العسكري، لذا لم يكن قادراً على الحدّ من نشاطهم[٢].

وقد حاول قاسم أنْ يتجنّب الاصطدام مع قوّة الحكيم التي تقف خلفها قوى سياسية متنافرة. كانت بمجموعها تهدف إلى إسقاط حكمه. إلاً أنَّ الحكيم بقي على موقفه المناوىء من الحكم مهاجماً الدولة على سنّها القوانين التشريعية المخالفة لقوانين الإسلام حتى سقوط قاسم في ٨ شباط ١٩٦٣م.

٢ ـ مرحلة حكم عبد السلام عارف وعبد الرحمن عارف (١٩٦٣ ـ

---

(١) مذكرات السيد محمد بحر العلوم، جمعها جودت القزويني، الورقة (١٠) ـ مخطوطة.
(٢) حديث مع المحامي صادق هادي البصام (لندن، ١٩٩١م).

١٩٦٨م): شهدتْ هذه المرحلة نشاطاً ثقافياً عاماً استفادت منه الحركة الإسلامية بالامتداد الواسع في أوساط الطبقة العراقية المثقفة، خصوصاً في مرحلة حكم عبد الرحمن عارف الذي إتسمَ حكمه بالحرية المطلقة لكافة الشرائح العراقية.

٣ ـ مرحلة وصول حزب البعث إلى السلطة عام ١٩٦٨م حتى وفاة الحكيم عام ١٩٧٠م. بدأت في هذه المرحلة المجابهة بين السلطة الحاكمة، والحوزة الدينية بشكل مباشر وعنيف. وكان من أولويات السلطة الوقوف ضد التيار الديني وضرب المرجعية المتمثلة بالإمام الحكيم. وقد حدثت اعتقالات في صفوف الحركة الإسلامية، كما أُلقي القبض على عدد من الشخصيات الشيعية، وزُجَّ بهم في السجن، ثم إعدام مجموعة منهم تحت أعذار كان على رأسهم عبد الحسين جيته، وعبد الهادي البچاري[١].

وقد تمثّلت مظاهر التصدي للحوزة العلمية في النجف بعمليات تهجير لطلبة العلوم الدينية غير العرب، واعتقالات شملت الشخصيات الشيعية المعروفة في العراق.

وفي عام ١٩٦٩ قرّر الإمام السيد الحكيم السفر من مقرّه في مدينة النجف إلى بغداد العاصمة في محاولة لاظهار سخطه على ممارسات الدولة التعسفية تجاه الشعب العراقي، ولإعطاء أولئك القادة في الدولة انطباعاً بقوة معارضته واتساع قاعدته الشعبية.

وقد حشَّد (وكلاء) الإمام الحكيم، وكبار قادة حزب الدعوة الإسلامية طاقاتهم في تعبئة قطاعات كبيرة من المجتمع العراقي من مختلف مناطقه لزيارة الإمام الحكيم في منطقة (الكاظمية) وتقديم ولائهم له في محاولةِ لاظهار القاعدة الشعبية الواسعة أمام الدولة التي تقف المرجعية عليها.

---

(١) مذكرات السيد محمد بحر العلوم، ـ مخطوطة.

وقد قدَّم الإمام الحكيم للدولة مجموعة من المطالب، كان يهدف منها قيام الدولة بالتفاوض معه، ومن تلك المطالب:

١ ـ عدم احتجاز أو سجن أيّ مواطن دون متابعة قانونية صحيحة سليمة.

٢ ـ منع التجاوزات بخصوص أولئك المتحدّرين من أصول إيرانية، الذين هم من طلاب العلوم الدينية.

٣ ـ إطلاق سراح المسجونين السياسيين.

٤ ـ التوقف عن القيام بالعقوبات الجسدية والكف عن الاعدامات المتكررة.

غير أنَّ الحكيم لم يُصبْ هدفَه بعدم وصول أيّ مسؤول حكومي للتفاوض معه؛ فٱختار أنْ يُقام اجتماع جماهيري كبير يشارك فيه جميع العلماء وممثليهم من المناطق الشيعية المختلفة إظهاراً للقوة، وإجبار الدولة للتسليم بمطالبيه.

إلاَّ أنَّ هذه الخطة أُجهضتْ حيث إتّهمتْ وسائل الإعلام الحكومية السيد مهدي إبن الإمام الحكيم بالتجسس؛ الأمر الذي سدّدَ ضربةً قاصمة للتحرك بٱختفاء القواعد الشعبيّة التي إعتمد عليها الحكيم بشكل غير مُتوقع.

رجع الإمام الحكيم إلى مقرّه بالنجف مرّة أخرى، ولم يكن رجوعه نهاية المطاف فقد كان يحسب للفشل حسابه.

كان الحكيم يعتقد أنَّ تحرّكه كان ضرورياً في مهاجمة الدولة التي عزمت على ضرب المرجعية عاجلاً أم آجلاً، لأنَّ المرجعيّة إذا ضُربتْ وهي متحرّكة أفضل بكثير من ضرب المرجعية وهي ساكنة.

وكانت هذه الحادثة أول مواجهة سياسية بين الدولة والحوزة العلمية بالنجف إنتهت بهزيمة الحوزة هزيمة نكراء.

البرنامج السياسي للامام الحكيم

إتخذ الإمام محسن الحكيم في تحرّكه السياسي برنامجاً سياسيّاً محدّداً يقوم على محورين؛ سياسي وعسكري في آنٍ واحد، وكانت نظريتُه تعتمد هذه المحاور:

١ ـ تهيئة مجموعة من رجالات الشيعة العسكريين والسياسيين ليكونوا واجهةً للتحرك الإسلامي. كان على رأس المجموعة الأولى العميد الركن رشيد الجنابي، وهو من الشخصيات الشيعية المعروفة، وله اتصالات مع أوساط العشائر الجنوبية بالعراق.

أمّا المجموعة السياسية فقد كان على رأسها الشيخ محمد رضا الشبيبي الذي يعدُّ واحداً من أقطاب السياسيين العراقيين.

٢ ـ قيام مؤسسات أكاديمية وثقافية لتخريج الطليعة الشابة المثقفة، وكان صاحب فكرة تأسيس (جامعة الكوفة)، ودعم كليتي الفقه في النجف وأصول الدين ببغداد.

٣ ـ الاتصال الخارجي بالحكومات والشخصيات الإسلامية والعربيّة كقوة داعمة لتحركه السياسي في العراق كشاه إيران محمد رضا بهلوي، والرئيس المصري جمال عبد الناصر، والملك حسين ملك الأردن، والقيادات السياسية في لبنان، والملك فيصل بن عبد العزيز ملك المملكة العربية السعودية.

وكان من مظاهر هذه الصلة قبول المذهب الجعفري في الأزهر كمذهب إلى جانب المذاهب السنيّة الأخرى، وتخفيف الضغط العام على الشيعة في السعودية، والضغط على شاه إيران بقبول بعض المبادىء التي كانت الجماهير الإيرانية تطمح إليها كاطلاق سراح العلماء المعتقلين في السجون الإيرانية، وتشجيع الحوزة العلمية.

٤ ـ الاهتمام بالقضايا العربيّة من خلال إحيائها بالمهرجانات الشعبيّة في مختلف مدن العراق المتعلقة بفلسطين والجزائر والمغرب وقضية قناة السويس في مصر وغيرها[١].

وحين وصول حزب البعث إلى الحكم عام ١٩٦٨م أعتقل رشيد الجنابي وبقي مسجوناً حتى أعدمَ عام ١٩٧٠م مع (٤٥) شخصاً[٢].

إنَّ فشل الإمام الحكيم في تحركه السياسي ربَّما يُعزى إلى سببين:

الأول: اختلاف وجهات نظر القياديين الاسلاميين في العمل السياسيّ؛ حيث كان العمل يسير باتجاهات: اتجاه حزب الدعوة، اتجاه المستقلين، الاتجاه الذي يجمع بين التفكير المُستقلّ والحزبي الذي كان يتزعمُه السيد محمد باقر الصدر. من هنا لم يُتّفق على واجهة سياسية محدّدة في العمل؛ لأنَّ الفكر الحزبي لم يكن مهيئاً للحكم وكان الاتجاه المُستقلّ يرى أنَّ التحرك يجب أنْ يكون بعيداً عن استلام السلطة، والاتجاه الوسط هو الذي يرى إمكانية الجمع بين التوعية الجماهيرية العامة والعمل للوصول إلى الحكم.

الثاني: استئثار الخط الديني بالعمل السياسي، وعدم فسح المجال لغير الروحانيين بالتصدي للقيادة السياسية، مما سبَّب حسر الشخصيّات العراقية عن هذا التوجه[٣].

---

(١) مذكرات السيد محمد بحر العلوم ـ مخطوط.

(٢) ذكر لي الاستاذ صادق البصام: إنَّ الحركة التي كان يتزعمها الجنابي كانت تهدف إلى إعادة الحكم الملكي إلى العراق وكانت تعتبر السيد الحكيم قوة داخلية تسهم في تحريض العشائر العراقية ضد الحكم، والاستفادة منها في تحقيق هذا الغرض. وقد نالت الحركة تأييد شاه إيران والملك حسين ودعمهما في بداية الأمر؛ إلاَّ أنَّ فشلها كان مقترناً بعدم رغبة بريطانيا لإعادة الحكم الملكي في العراق مرّة أخرى. (لقاء مع الأستاذ صادق البصام، لندن في ١٩ آذار ١٩٩١م. وقد تُوفي البصام في ١٨ آب ١٩٩٥م).

(٣) مذكرات السيّد محمد بحر العلوم ـ مخطوطة.

زعامة الخوئي الدينية

بعد وفاة الإمام محسن الحكيم سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م تقاسم المرجعية بعده أكثر من فقيه. وقد تردّدتْ بين السيد محمود الشاهرودي (ت: ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)، وبين السيد أبو القاسم الخوئي، المقيمٌ بمدينة النجف اليوم عام ١٩٩١م[١].

إلاً أنَّ زعامة الشاهرودي لم تمتد في أوساط العرب بشكل واسع مثلما امتدّت زعامة الخوئي. كما لم يحصل على نسبة من المقلدين من غير العرب مثلما حصل الخوئي عليها بفضل الدعاية المنظمة التي رافقت ترشيح الإمام الخوئي للمرجعية.

وقد تميّز السيد الخوئي عن بقية الفقهاء بأنّه صاحب مدرسة عقلية خرّجت مجموعة كبيرة من المجتهدين ربّما لم يجتمع ذلك لفقيه إمامي قبله في تاريخ الزعامة الشيعية. والسبب في ذلك أنَّ الخوئي سعى لتخريج (نخبة) عالية من الطلاب خلال أكثر من نصف قرن، تأثروا بمدرسته الفكرية، وكتبوا تقريرات بحوثه في علمي الفقه والأصول. كما لعبتْ مجموعة من تلامذته أدواراً سياسية متميزة كالدور الذي لعبه السيد محمد باقر الصدر في العراق، والسيد محمد حسين فضل الله في لبنان، والشيخ محمد سَرْور واعظ في قيادة الفصائل الأفغانية ضد الاحتلال الروسي[٢].

كان الخوئي قبل وصوله إلى زعامة الطائفة يُوصف بأنّه من «كبار مدرسي الحوزة العلمية». وبعد تسلّمه الزعامة لُقّب «بزعيم الحوزة العلمية»، ثم لُقّب (بالإمام).

---

(١) تُوفي الامام الخوئي في ٨ صفر ١٤١٣هـ/ ٨ آب ١٩٩٢م.

(٢) كان من زعماء ثوار المقاومة الافغانية اعتقلته السلطات الروسية أول دخوله إلى أفغانستان، واْختفت أخباره بعد ذلك. كتبَ تقريرات بحث الأصول لأستاذه الخوئي وطُبعتْ سنة ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م في مجلدين بعنوان (مصباح الأصول).

ويُعيدُ عصر الخوئي عصور الازدهار العقلي لمدرسة الاجتهاد أيام المحقّق الحلّي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، والأنصاري أواخر القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. وكانت له قبل توليه الزعامة الروحية مواقف عارضَ فيها سياسة الحكم الملكي الإيراني أيام الشاه محمد رضا بهلوي شاه إيران (ت: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، وقد نشر عام ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م تصريحات في هذا الشان.

كما حمل السيد الخوئي في شبابه نظرات إصلاحية تتعلّق باصلاح الحوزة الدينية، حيث فكّر في الأربعينات الميلادية باعادة إحياء المركز الدراسي بمدينة كربلاء، حيث استقرَّ هناك للتدريس. إلاَّ أنَّه لم يحقّق نجاحاً في هذا المضمار، فرجع إلى النجف مرّة أخرى. أمّا بعد توليه الزعامة فلم يُؤثر عنه العمل السياسي.

عاصر الخوئي مرحلة حرجة في تاريخ العراق الحديث منذ بداية السبعينات الميلادية وبعد قيام الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام روح الله الخميني (ت: ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م) وتبدّل الأوضاع السياسية في العراق بشكل حاد.

وعند اندلاع الحرب العراقية الإيرانية عام ١٩٨٠ سعت الحكومة العراقية إلى استحصال تأييد رسمي من حوزة النجف المتمثلة بالإمام الخوئي ضد القيادة الدينيّة المتمثلة بالإمام الخُميني. إلاَّ أنَّ الخوئي لم يتدخل في الوضع السياسي القائم في كلا الدولتين، وبقي محتفظاً باستقلالية الحوزة العلمية في النجف مجنّباً إياها الدخول في صراع كهذا.

وقد تحمّل من جرّاء موقفه هذا ضغوطاً من جانب الحكومة العراقية انتهتْ بقتل مجموعة من تلامذته. إلاَّ أنَّ موقفه بقي ثابتاً في عدم إدانة الثورة الإسلامية الإيرانية وزعيمها الإمام الخميني، أو حتى استصدار (فتوى) تتعلق بالقتال بين الطرفين. وكأنَّ الظرف الذي حتّم على الخوئي تجنب السياسة في

العراق هو في حدّ ذاته أجبره على إتخاذ نوع آخر من السياسة لتجنب الصراع بين «المرجعيات» الكبيرة، كالذي حصل بشكل حاد بين القطيفي والكركي (في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي)، أو بشكل أقلّ منه بين اليزدي والخراساني (في القرن الرابع عشر/ العشرين الميلادي) خلال صراع الحركة الدستورية مع الملكيين.

كانت بعض الأجهزة السياسية في إيران بالرغم من موقف الخوئي المُستقل تسعى إلى حصر الزعامة الدينية بمرجعية الإمام الخميني باعتبارها مرجعية سياسية وروحية، وابتداع أساليب مختلفة في التقليل من شأن (المراجع) الدينيين الآخرين. إلاّ أنَّ هذا الإندفاع لم يُقلّل من إمتداد رقعة زعامة الخوئي داخل إيران نفسها، ولم يغيّر من قناعاته في ثبات موقفه من الثورة الإيرانية. وكان الخوئي أوائل الثورة، قد بعث برقيةً هنَّأ بها الإمام الخميني بتأسيس الجمهورية الإسلامية، وقد ردَّ عليه الإمام الخميني ببرقية جوابية، كما أقام حفلاً تأبينياً لأحد قادة الثورة الإيرانية وهو الشيخ مرتضى مُطهري الذي إغتيل بعد نجاح الثورة بأشهر قليلة، ليس باعتباره السياسي، ولكنْ باعتباره العلمي فقط، وقد أُعتبرَ مجلساً سياسياً في تلك الظروف التي مرت بها النجف.

مرجعية الإمام الصدر

ظهر الإمام محمد باقر الصدر (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠هـ/ ١٩٣٤ ـ ١٩٨٠م) كعالم كبير بدأ يترقّى (مقام) المرجعيّة الدينية بقوة، بالرغم من مرجعية استاذه الإمام الخوئي المطلقة. وكان الصدر مؤهلاً في فترة وجيزة لتسلّم زعامة العالم الشيعي لولا مقتله عام ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م. وقد كانَ هدفُه تأسيس مرجعيّة دينيّة عليا مواكبة للأحداث بشكل عام، والتي تعتمد على الدعم الشعبي لها.

إنَّ المرحلة التي عاصرها السيد محمد باقر الصدر تعتبرُ من المراحل

المتميزة في تاريخ المرجعيّة الدينية التي تبدأ بمواكبة التحرك السياسي الإسلامي في العراق منذ الخمسينات الميلادية وتنتهي بمقتله بعد ظهور الثورة الإسلامية في إيران.

وينصبُّ جهد الصدر على مخطط يهدف إلى قيام (مرجعية رشيدة) مواكبة للأحداث، وخلق طبقة شعبية مساندة تعتمدها المرجعيّة الدينيّة في تحركها السياسي.

من هنا يمكن تقييم دور الصدر من خلال ثلاث مراحل:

١ ـ دوره في ظل مرجعية الحكيم (١٩٦٠ـ ١٩٧٠م).

٢ ـ دوره في ظل مرجعية الخوئي (١٩٧٠ ـ ١٩٧٨م).

٣ ـ مرحلة المواجهة مع السلطة السياسية وتصديه للمرجعية الدينية العليا، حتى مقتله عام ١٩٨٠م.

وقد سبقت الإشارة إلى دوره في ظلّ مرجعية الحكيم، ومشاركته في تأسيس (حزب الدعوة الإسلامية) الذي يعتمد في بنائه على الطبقات المثقفة، ثم المشاركة في مقاومة التيارات الفكرية الوافدة من خلال العمل المشترك لجماعة العلماء في النجف، والتي كانت برئاسة خاله الفقيه الكبير الشيخ مرتضى آل ياسين.

فخلال زعامة الحكيم كان نشاط الصدر مُحدداً في المشاركة في توجيه كوادر حزب الدعوة الإسلامية، والوقوف بوجه الأفكار الماركسية. وقد انتجتْ هذه المرحلة كتابات مقارنة في الفلسفة والاقتصاد كان لها دورٌ كبير في مقاومة إمتداد الأفكار الشيوعية في العراق من جهة، والأفكار الرأسمالية الغربية من جهة أخرى.

دور الصدر في ظل مرجعية الخوئي

كانت الفترة التي شهدتها زعامة الإمام الخوئي منذ بداية السبعينات الميلادية فترةً عصيبة في تاريخ المرجعية العليا، وكان في وسع الخوئي أنْ ينتهج نهج سلفه الحكيم في إنتهاجه موقفاً قوياً من السلطة، إلاَّ أنَّه آثر عدم المجابهة؛ ربّما كان ذلك يعود إلى فشل تجربة الحكيم في نزاله السياسي مع السلطة، أو خشية بعض المحيطين به من أفرد (الحاشية) من الطرد خارج العراق في حالة القيام بنشاط سياسي مُعاد للسلطة، لأنَّهم ليسوا عراقيين.

وكانت الظروف التي تعيشُها الحوزة العلمية النجفية حرجة تحتاج إلى رأي؛ إلاَّ أنّ الخوئي برهنَ على أنّه رجل (فتوى) وتدريس وليس رجلاً ذا رأي سياسي. لذلك ظهرت منطقة (فراغ) في المرجعيّة لم تكن تلتئم إلاَّ بوجود (مرجع) يرتفع بمستوى الحدث الذي تشهده تلك المرحلة.

وكان دور السيد محمد باقر الصدر في هذه المرحلة هو (التهيئة) للمرجعية من خلال مواصلة نشاطه العلمي من التأليف والتدريس وحفظ الحوزة العلمية من هجمات التفتيت. لذلك لم يتصدَّ للمرجعية الدينية في السنين الستة الأولى من مرجعيّة الخوئي بل بقي يمارس نشاطه العلمي، فأصدر مجموعة من المؤلفات المهمة في الفقه والأصول، ونشر رسالته الفقهية التي تتضمن الأحكام الشرعيّة بشكل مُبسّط، والتي أطلق عليها إسم (الفتاوى الواضحة). كما نشر قبلها تعليقات فقهية على كتاب (منهاج الصالحين) للإمام الحكيم كرسالة فقهية يرجع المقلدون إليها.

وقد فُسّر نشاطه العلمي هذا، وإصداره (الفتاوى الواضحة) على أنَّه تصدٍ منه للمرجعية الدينية العليا التي يتزعمها أستاذه الخوئي. ولكي تبقى الصيحات المناوئة التي تصل سمع الخوئي خافتةً، أكد الصدر على «التفريق بين الفتيا في المسائل الدينية التي هي حقٌ لكلّ مجتهد، وبين الالتزام بمتطلبات المرجعية التي يتفرّدُ بها مجتهد واحد»، كما ذكر «إنَّ تفتيت الشمل

المجتمع في المرجعية العليا، وتمزيق كلمتها عملٌ غير جائز»، وهو بذلك أرادَ أنْ يسكتَ المتنفذين في (جهاز) مرجعية الخوئي من العمل على إثارة الخلاف بينه وبين أستاذه[1].

أمّا السبب الحقيقي الذي يقف حول عدم تصدّي الصدر للزعامة خلال هذه الفترة فهو يرجع إلى أمرين:

الأول: موقف النظام «البعثي» المناوىء منه، والمتمثل بمحاربة أطروحاته الفكرية ومنع كتبه من الانتشار، والتضييق عليه، وعلى تلامذته، وتهديدهم بالسجن. وقد تعرّض الصدر نفسه للتهديد أكثر من مرّة، واعتُقل كذلك أكثر من مرّة.

الثاني: الموقف السلبي للحوزة العلمية منه. وترجع معارضة بعض الأفراد المتنفذين في هذه الحوزة إلى وقت مبكر من تاريخ نشاطه العلمي والسياسي نظراً لتصوراته المحدّدة التي سعى من خلالها إلى تطوير الأعراف التقليدية السائدة في أوساط (الحوزة) العلمية. أو ربَّما كان ذلك بسبب فقدان منافعهم فيما إذا استطاع الصدر الوصول إلى المرجعيّة.

وقد ساء الموقف أكثر عندما توقف الصدر عن إلقاء دروسه العالية عام ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م في محاولةٍ منه لكي يجذب اهتمام أستاذه الإمام الخوئي للأسباب التي دعته إلى مثل هذا القرار. وكأنَّه أراد أنْ يرسل رسالة غير مباشرة لأولئك الذين يحيطون بمرجعية الخوئي لإيقاف الإشاعات ضد تلامذته، والعمل السياسي المخالف لسياسة الدولة. وقد عادَ إلى التدريس ثانية بتدخل استاذه الخوئي.

صادف مجيء الشيخ محمد جواد مغنية الكاتب الإسلامي من بيروت إلى

---

(١) يحتفظ كاتب هذه السطور بهذه الرسالة التي كتبها السيد محمد باقر الصدر بحضور أُستاذه الإمام أبو القاسم الخوئي ردّاً على سؤال أملاهُ هو بنفسه على بعض الجالسين حول العلاقة بينه وبين أستاذه الخوئي، وقد أجاب على السؤال بنفسه. وكان ذلك سنة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

النجف، وقد تكلّم في محضر الصدر بداره الواقعة بالنجف في مجلس عام (كان كاتب هذه السطور من حُضّاره)، وطلبَ منه العدول عن قراره في تعطيل دروسه الدينية، إلاّ أنَّ الصدر كان يصرُّ على معالجة مشكلة يتعرض لها هو وتلاميذه وحضّار بحثه لالصاق التهم من قُوى (روحانية) متنفذة، وكان ذلك باعتقاده، مؤشراً خطيراً يسبب تآكل الحوزة العلمية من الداخل. كما كانت الدولة بدورها تشكّل عامل ضغط وتهديد له ولطلاب مدرسته الفكرية.

التصدي للمرجعية: مرحلة المواجهة مع السلطة

أحسَّ الصدر منذ عام ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م إنَّ المرجعية الدينية المتمثلة بالخوئي لا يمكن أن تجابه أحداث الصراع الذي يمرُّ به العراق السياسي في هذه المرحلة نظراً لامكانات الخوئي الذاتية وانشغاله بالتوجه العلميّ المحض من جهة، والجهاز المتنفّذ بمرجعيته من جهة ثانية. ولمّا لم يكن أحدٌ باستطاعته ملء الفراغ السياسي المرجعي، تصدّى الصدر هو بنفسه إليه. وكانت المجابهة بينه وبين (الجهاز) المُتحكم بمرجعيّة الخوئي قد حُسمت بعدما أظهر هذا «الجهاز» مواقفه السلبية الصارخة منه ووقوع القطيعة غير المعلنة من الطرفين(١).

يمكن إجمال الاختلاف بين شخصيّة السيد محمد باقر الصدر، وشخصيّة السيد أبو القاسم الخوئي فيما يلي:

١ ـ ينحدر السيد الصدر من أسرة عريقة تولّى الكثير من أفرادها الزعامة

---

(١) بعد أحداث انتفاضة صفر ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م ضد السلطة على إثر منع المراسم الشيعية الدينية سمحت الحكومة العراقية لبعض مراسلي الصحافة باجراء لقاء مع الإمام الخوئي، وقد ذكر أنَّ (الشيعة في العراق بخير). وكان إنعكاس هذا التصريح مدعاة لاستياء الصدر لصدوره من أعلى سلطة دينية عليا. وكان الصدر قد طالته يدُ التعذيب والاعتداء، كما طالت المحنة العراقيين بمختلف طبقاتهم وثقافاتهم. ويُعتقدُ أنَّ أحد أسباب القطيعة من قبل الصدر مع جهاز الخوئي متعلّق بهذا التصريح.

الدينية والسياسيّة للطائفة. أمَّا الإمام الخوئي فلم يكنْ له إمتداد تاريخي أُسري، بل عرفت أُسرتُهُ به، فهو صانع مجد ومشيّد كيان.

٢ ـ عُرفَ الصدرُ بكتاباته الفكرية قبل أنْ يُعرف كمرجع ديني، أمَّا الخوئي فلم يُعرف في الأوساط العامة إلاَّ بعد تسلّمه للمرجعيّة الدينيّة. فقد كانت شهرته مقتصرةً في نطاق الحلقات الدراسية في النجف والأوساط العلمية الأخرى.

٣ ـ كان السيد محمد باقر الصدر صاحب مشروع إسلامي مُتكامل، وقد تنوعتْ عطاءاتُهُ الفكرية بسبب هذا (المشروع) في مجال الفلسفة، والاقتصاد، والاجتماع. كما وظّف الفقه توظيفاً معاصراً إستمدَّ منه نظريته في (البنك اللاربوي في الإسلام).

أمَّا في المجال السياسي فقد عمل مع مؤسسي «حزب الدعوة الإسلامية» في توجيه كوادره بعد إزدياد نشاط الحزب الشيوعي وامتداده في طبقات المجتمع بشكل عام، والشيعي بشكل خاص، (وفي مدينة النجف بالذات).

إلاَّ أنَّ نظريته بشأن العمل الحزبي تطوّرت تبعاً لظروف المرحلة السياسية. وقد أصدرَ في عام ١٩٧٤م فتوى منعَ طلبة العلوم الدينية من العمل في صفوف الأحزاب الإسلامية.

٤ ـ تعدّد المنابع الثقافية عند الصدر؛ حَيثُ كان قد إنفتحَ على تيارات عصره وما شاع من توجهات فكرية، كما اطّلع على أفكار الفلاسفة الغربيين وناقش نظرياتهم[1].

---

(١) ذكرَ الفيلسوف المصري الكبير الدكتور زكي نجيب محمود: «إنَّ الصيغة الثقافية التي قدَّمها محمد باقر الصدر في كتُبه بعد فحص الثقافة الغربية يجدُ أنَّ لنا نَحنُ شيئاً آخر قد يتفقُ وقد يختلف مع ثقافة الغرب. والرأي عندي هو أنَّ الاتجاه الأصوب هو أنْ نُجدّل (الثقافتين) في جديلة واحدة». من رسالة كتبها الدكتور زكي نجيب محمود إلى كاتب هذه السطور (جودت القزويني) بتاريخ ٢١/٥/١٩٨٣م. (تُوفي الدكتور زكي نجيب محمود بالقاهرة سنة ١٩٩٣م).

الثورة الإسلامية في إيران

بعد نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية في شباط ١٩٧٩م اهتزَّ الوسط العراقي لها بشكل خاص. وكان تأثير النجاح الذي حققه الإمام الخميني كزعيم، روحي قد أعاد الحسابات الخاطئة التي كان يحملها العراقيون وغيرهم تجاه المؤسسة الدينية وقدرتها على المجابهة السياسية.

بدأ التحرك الشعبي في العراق يُعبِّر عن تأييده ومؤازرته للعلماء وبدأت الجماهير تعكس ذلك على تأييد النجف والاقبال على الصدر باعتباره مرجعاً متجاوباً مع الطموح العام للحركة الجماهيرية.

وتجاه التغيرات المستجدة في الوضع الداخلي العراقي واجهت الحكومة العراقية مأزقاً حاداً حاولت العمل على احتوائه. فقد سعت إلى إظهار العواطف الدينية عبر وسائل الإعلام، وتعيين أئمة مساجد موالين لها. كما قامت بالالتفاف على العشائر العراقية والمناطق الشيعية واستمالتها بالمشاريع الاصلاحية، وتوزيع الهدايا عليهم.

إلاَّ أنَّ الأحداث التي أخذت تسير بسرعة لم تمنع الدولة من التربص بالمرجعية المتمثلة بالصدر، والسعي إلى تهشيمها.

وكان الوجود القوي في النجف ينحصر في (الصدر) الذي بدأ يحسُّ أنَّه لا يمكن إلاَّ أنْ يكون على رأس الأحداث القادمة، وأنَّ النظام العراقي لا بدَّ أنْ يسعى للتخلص منه. لذلك بادرَ على وفق ما تتطلبُه وظيفتُه الدينية باتخاذ موقف صلب ظهر من خلال فتاواه في تحريم الانتماء إلى حزب البعث (حزب السلطة الحاكم)، وتحريم الصلاة وراء أئمة المساجد الذين لم يحصلوا على تخويل من (المرجعية) في النجف. كما بادر في ذلك الوقت باستحداث وسائل جديدة للتحرك السياسي تشمل الصعيد (الحوزوي) والتنظيم الإسلامي، وحثّ العناصر الموجودة خارج العراق للعمل على دعم هذا الصراع.

فعلى مستوى (الداخل) أخذ بأرسال (الوكلاء) الروحانيين إلى مناطق مختلفة من العراق، وقام بالاتصال مع قيادة حزب الدعوة الإسلامية (القيادة المركزية في العراق) وتأمين النفقات اللازمة لهم. وعلى مستوى (الخارج) فتح قنوات اتصال مع علماء لبنان الشيعة لغرض القيام بالتغطية الاعلامية.

أمّا لماذا بادرَ الصدر إلى مواجهة شاملة مع السلطة مع علمه أنَّ إمكانية نجاح المواجهة أبعد ما تكون عنه؟!

فالجواب على ذلك: إنَّ مبادرة الصدر تنحصر في نقطتين:

الأولى: ظهوره كقوة شعبية مؤثرة تضطر السلطة للتفاوض معه. وكان قد حدّد مطالبه في البيان الأول الذي وجهه إلى الشعب العراقي في ٢٠ رجب ١٣٩٩هـ/ ١٦ حزيران ١٩٧٩م، والتي تنصُّ على:

١ ـ إطلاق حرية الشعائر الدينيّة.

٢ ـ إيقاف حملات الإكراه على الانتساب إلى حزب السلطة الحاكم (حزب البعث).

٣ ـ الافراج عن المعتقلين، وإيقاف حملات الاعتقال التي تجري بصورة منفصلة عن القضاء.

٤ ـ إجراء انتخاب حرّ ينبثق عن مجلس حرّ يمثّل الشعب[١].

الثانية: تطبيق نظريته القائلة أنَّ (ضرب المرجعية وهي متحركة أفضل من ضربها وهي ساكنة)، وهو نفس المفهوم الذي انطلق منه الإمام محسن الحكيم في مجابهة السلطة نفسها قبل ما يقرب العقد من الزمن.

وهو بذلك أراد إفهام النظام بوجهة نظره أنَّ المرجعيّة ما دامت في حالة

---

(١) يراجع نصّ البيان: نجف، علاء، الشاهد الشهيد، ص١٢٧.

غير فاعلة فيجب أن لا تُواجه أو تتحطم على حالتها هذه. وعلى عكس ذلك فالمرجعية يجب أنْ تبرهن على فاعليتها، فإنْ تحطمتْ فإنَّها تتحطم وهي في حالة قوة ومنازلة.

ولمَّا أحسَّ الصدر أنَّ الشرط الأول لا يمكن أنْ يتحقق نظراً للعنت الذي تمارسه الدولة في القضاء على خصومها الفكريين والسياسيين سعى إلى المجابهة الشاملة التي كان يعلم مسبقاً أنَّه أول مَنْ سيدفع ثمنها.

وقد اقترن تحركه السياسي على مبرّرات فكرية (نظرية) وضعَ أسسها بمحاضرات ألقاها على تلامذته من طلبة العلوم تحت عنوان: «محاضرات في التفسير الموضوعي للقرآن» حدّد من خلالها مبررات الصراع التاريخي وشرائط النصر. وقد اختار موضوع «سنن التاريخ في القرآن» سلسلة انتهت في أربع عشرة محاضرة.

بدأ الصدر بالقاء هذه الدروس بعد شهرين فقط من إنتصار الثورة الإسلامية في إيران على طلبة العلوم الدينية في النجف لمدّة سبعة أسابيع، وقد تمّت في ٥ رجب ١٣٩٩هـ/ ١ حزيران ١٩٧٩م[١]، وكان عدد الحاضرين لاستماع هذه الدروس يقارب المائة والخمسين طالباً.

وبالرغم من أنَّ هذه المُحاضرات فُسّرتْ بأنّها جزءٌ من نظرية في تفسير القرآن، إلاَّ أنَّها شملت أبعاداً كان الصدر نفسه محورها. وكان قد طرح فيها رؤية مستقبلية لحركة التاريخ الذي أحسَّ أنَّه سيكون المحرك له بعد مقتله. لذلك جاءت هذه الدروس مستنطقة أحداثاً كان قد انتزعها الصدر من التاريخ الإسلامي ليحكي من خلالها طبيعة المرحلة التي عاصرها.

---

(١) الصدر، محمد باقر، محاضرات في التفسير الموضوعي للقرآن، (بيروت، ١٩٨٢م).

برقية الخميني إلى الصدر

فوجىء الصدر بإذاعة طهران (القسم العربي) وهي تذيعُ برقيةً بعثها الإمام الخمينيّ إليه تستحثه بعدم مغادرة النجف والتصدي لحفظ الكيان العلمي لهذه المدينة، هذا نصُّها:

سماحة حجة الإسلام والمسلمين الحاج السيد محمد باقر الصدر دامت بركاته.

علمنا أنَّ سماحتكم تعتزمون مغادرة العراق بسبب بعض الحوادث. إنني لا أرى من الصالح مغادرتكم مدينة النجف الأشرف، مركز العلوم الإسلامية. وإنني قلق من هذا الأمر. آمل إنْ شاء الله إزالة قلق سماحتكم، والسلام عليكم ورحمة الله»، (روح الله الموسوي الخميني).

فُسّرت برقية الامام الخميني على أنّها دعم سياسي ومعنوي للصدر. وقد جاء هذا النداء في وقت شديد الحساسية لعدم إدراك أحد مدى خطورة هذه البرقية على حياة الصدر.

إلاَّ أنَّ ما يستلفتُ النظر حول هذه البرقية أمور:

الأول: في الوقت الذي يطلب فيه الخميني من الصدر حماية الحوزة العلمية يُلقّبه بلقب لا يتناسب مع مقامه العلمي من جهة، ومع المسؤولية التي ألقاها على عاتقه في حماية الحوزة العلمية من جهة ثانية. وهذا اللقب هو «حجة الاسلام والمسلمين»، في حين أنّه لقّبه بعد مقتله «بآية الله». وإنْ عُلِّلَ ذلك بأنَّ الامام الخميني لم يكن يبالغ بإطلاق الألقاب حتى مع كبار العلماء الآخرين.

الثاني: أسقط الخميني من حسابه ردود الفعل الرسمية العراقية. وكان يعتقد أنَّ السلطة العراقية لا تقدم على قتل (المراجع) الدينيين كما كان عليه الشاه محمد رضا بهلوي قد منعَ ذلك طبقاً للدستور الإيراني. ويسقط هذا

الاحتمال عند المعرفة أن إرسال البرقية كان عن طريق خاص، ولم يكن عن طريق آخر.

٣ ـ لم تكن البرقية التي أرسلها الإمام الخميني مرسلة من محل إقامته (طهران) إلى الحوزة العلمية في قم، وإنما كانت مرسلة من طهران العاصمة الإيرانية إلى بلد يقف وقفة الضدّ السياسي نحوها، ومحكوم بالنسبة لافراده بنظام دموي لا نهاية له.

وهذه الاستنتاجات التي تفرضها مجريات المرحلة لا تنهض بشكل تام عمّا انطوت عليه «البرقية» من أمور أخرى.

من هنا يُلاحظ حول موضوع البرقية ما يلي:

١ ـ لا يوجد إتفاق مسبق أو تنسيق بين إيران والإمام محمد باقر الصدر في كلّ ما يتعلّق بشؤون المرحلة السياسية، وما يتصل بها سوى تأييد حوزة النجف المطلق للثورة الإسلامية والانبهار بها وبشخص قائدها الإمام الخميني.

٢ ـ لم يكن في نيّة الإمام الصدر أنْ يترك النجف أو يفكّر بالرحيل عنها لأنَّ وضعه القيادي ومقامه الروحي يمنعانه من مغادرة العراق على كيفية التخفّي والتستّر، خصوصاً فيما إذا اكتشفت السلطة العراقية أمره، فلا يناسب ذلك وضعه من جميع الجهات.

٣ ـ فكّر بعض تلامذة الصدر من اللبنانيين، خشية عليه من السلطة العراقية، إخراجه إلى مدينة بعلبك وتشكيل حوزة علمية فيها. ولم يكن الصدر على علم بهذه المجريات.

ويبدو أنَّ هذه المساعي بلغت أسماع السيد محمود الهاشمي الذي أرسله أستاذه الصدر إلى إيران في خضم أحداث الثورة الإيرانية، فأبلغ بدوره الإمام الخميني بالأمر حسبما تلقّاه، مما دعا الإمام الخميني أنْ يحرّر برقية يستحثّ الصدر بالبقاء في النجف وعدم مغادرتها.

٤ ـ لم تصل برقية الإمام الخميني إلى الصدر عبر البريد، أو باليد أو بوسيلة أخرى من الوسائل المتعارفة يومذاك بل نُقلت مباشرة عن طريق بثّ طهران (القسم العربي) لها حيث أصبحت من مستلزمات إدانة الصدر من قبل النظام العراقي.

٥ ـ من غرائب المجريات في موضوع «البرقية» أنَّها سُرّبت إلى الإذاعة العربية بطريقة غامضة لم يُعرف مصدرها. لأنَّ البرقية كان المزمع ارسالها إلى السيد الصدر عن طريق خاص بحيث لا يعرف أحدٌ عنها شيئاً.

٦ ـ سيطر بعض الحركيين الاسلاميين التابعين إلى تيّار السيد محمد الشيرازي أوائل إنتصار الثورة الاسلامية بإيران، على إذاعة طهران (القسم العربي)، وبدأوا بتوجيه النداءات إلى العراقيين، ومطالبة الحوزة العلمية بالنجف للثورة ضد النظام العراقي. وقد استحدثت هذه الإذاعة برنامجاً بعنوان «عراق اليوم يبحث عن حسين». وكان التركيز يلوّح إلى مرجعيّة السيد محمد باقر الصدر والتركيز عليها بالإشارة مرّة وعدمها مرّة أخرى. وقد فُسّرت هذه التصرفات النابعة من التقاطع الفكري والعملي بين المنظمات الاسلامية، واختلاف مشاربها ومرجعياتها، على أنَّها محاولة لتصفية الصدر، والتخلّص من مرجعيته ضمن سياق مفردات الثورة والتصدي للنظام القائم بالعراق.

كان السيد الصدر بدوره قد بعث رسالة من النجف إلى بعض تلامذته بإيران يقترح فيها توجيه الاذاعة العربية وتنبيه القائمين عليها ببعض الملاحظات، منها: فضح جرائم النظام العراقي دون التركيز على أسماء الأشخاص الذين يتعرضون لظلمه. ومنها: التركيز على «عفلقيّة»[١] النظام ونصرانيته، وغير ذلك. وكان الصدر من خلال رسالته هذه التي لم تُنشر حتى اليوم، يحسّ

(١) نسبة إلى ميشيل عفلق مؤسس حزب البعث الحاكم.

بخطأ التركيز على شخصه ومرجعيته ويعزو ذلك إلى غفلة القائمين وعدم إدراكهم للمتطلبات التي تستوجبها المنازلة.

إلا أنَّ شيئاً جديداً لم يحدث. وقد جاءت برقية الامام الخميني إلى الصدر في هذا السياق.

أما وصول البرقية إلى الاذاعة العربية فقد كان عن طريق أحد المشايخ المترددين يومذاك على بيت الامام الخميني. وكان هذا البيت بفعل الفوضى التي حتّمتها المرحلة يردُه كلُّ وارد وصادر. وقد اعتاد القائمون على تسجيل جميع ما يخرج من رسائل الامام الخميني وفتاواه ضمن «سجلّ» كبير. وقد تسرّبت الأيدي إلى السجلّ فنسخت رسالة الامام الخميني إلى الصدر وبعثتها مترجمة إلى الاذاعة العربية.

٧ ـ سواءاً أكان الأمرُ مقصوداً ومبرمجاً له أم عفوياً نابعاً من الغفلة وعدم قراءة الأحداث بعين الادراك فإنّه لم يخطر على البال تجرّؤ النظام العراقي على قتل السيد محمد باقر الصدر، وإقدامه عليه. وربّما تتعدّى به الأمور إلى سجن الصدر أو إعتقاله وفرض الإقامة عليه، وما شابه ذلك من التخرصات.

أمّا برنامج «عراق اليوم يبحث عن حسين» الذي استحدثه القائمون على الاذاعة العربية فقد بُدّل إسمه إلى «عراق اليوم في طريق الحسين» بعد مقتل الصدر مباشرة.

***

وبالرغم من كلّ الملابسات التي أثارتها هذه البرقية فإنَّ الصدر بادرَ بالردّ عليها ببرقية أكَّد فيها تهنئته بالانتصار الذي تحقّق على يد قائد الثورة الإسلامية، هذا نصُّها:

سماحة آية الله العظمى الإمام المجاهد السيد روح الله الخميني (دام ظلّه):

تلقيتُ برقيتك الكريمة التي جسّدت أبوتكم ورعايتكم الروحية للنجف الأشرف الذي لا يزال منذ فارقكم يعيش إنتصاراتكم العظيمة.

وإني أستمد من توجيهكم الشريف نفحة روحية، كما أشعر بعمق المسؤولية في الحفاظ على الكيان العلمي للنجف الأشرف.

أودُّ أن أعبّر لكم بهذه المناسبة عن تحيات الملايين من المسلمين والمؤمنين في عراقنا العزيز الذي وجد في نور الإسلام الذي أشرق من جديد على يدكم ضوءاً هادياً للعالم كلّه وطاقة روحية لضرب المستعمر الكافر والإستعمار الأميركي خاصة ولتحرير العالم من كل أشكاله الاجرامية وفي مقدّمتها جريمة اغتصاب أرضنا المقدّسة فلسطين.

ونسأل المولى سبحانه وتعالى أنْ يمتّعنا بدوام وجودكم الغالي. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

النجف الأشرف: الخامس من رجب ١٣٩٩هـ　　　　محمد باقر الصدر

وقد لاقت البرقية صدى في الأوساط العراقية وبدأت الوفود الشعبية تنهال على النجف من مختلف محافظات العراق لتُظهر دعمها للصدر وتأييدها لقيادته. وقد أظهرتْ هذه (الوفود) حقيقتين:ـ

الأولى: قوة الشارع الإسلامي في العراق.

الثانية: إرتباط هذا الشارع بمرجعية عراقية عربية متمثّلة بالصدر، حيث أُعتبرت هذه (الوفود) الشرارة الأولى للتحرك الإسلامي بوجه السلطة.

وقد تقرّرت في حسابات السلطة حقائق ثلاثة:

١ ـ إنَّ نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية بقيادة الإمام الخميني قدّم الدليل على إمكانية نجاح ثورة مماثلة في العراق يقودها السيد محمد باقر الصدر.

٢ ـ إنّ الشارع الإسلامي في العراق مرتبط به.

٣ ـ إنَّ القوى السياسية تمَّ تصفيتها من قبل السلطة، ولم تبقَ إلاّ قوة التيار الديني الذي يتخذ من الصدر رمزاً لتحركه.

لذلك بادرت السلطة إلى إعتقال الصدر في ١٧ رجب ١٣٩٩هـ/ ١٣ حزيران ١٩٧٩، ونقله إلى أحد معتقلات بغداد.

أثار خبر اعتقال الإمام الصدر موجة غضب؛ حيث اندلعت مظاهرات في أغلب المدن العراقية، بادرت السلطة على إثرها إلى إطلاق سراحه في اليوم نفسه، والعمل على ترحيل المواجهة معه، حيث بدأت باعتقال رؤساء الوفود من العلماء، وعشرات الألوف من الشباب العراقي. وفرضت عليه الإقامة الجبرية في شهر حزيران ١٩٧٩م إلى شهر نيسان من العام ١٩٨٠م.

وجَدَ النظام العراقي نفسه في موقف حرج، وقرّر التعامل مع العناصر التي تؤيد الاسلاميين بقسوه. وقد أصدر قراراً (رقم ٤٦١) في ٣١ آذار ١٩٨٠م بموجبه يعاقب كلّ مَنْ انتمى إلى حزب الدعوة بالاعدام، وبأثر رجعي، هذا نصّه:

«إستناداً إلى أحكام الفقرة (أ) من المادة الثانية والأربعين من الدستور المؤقت قرّر مجلس قيادة الثورة بجلسته المنعقدة بتاريخ ٣١/ ٣/ ١٩٨٠ ما يلي: لمّا كانت وقائع التحقيق والمحاكمات قد أثبتت بأدلة قاطعة أنّ حزب الدعوة هو حزب عميل مرتبط بالأجنبي وخائن لتربة الوطن ولأهداف ومصالح الأمة العربية ويسعى بكلّ الوسائل إلى تقويض نظام حكم الشعب ومجابهة ثورة ١٧ تموز مجابهة مسلّحة. لذلك قرّر مجلس قيادة الثورة تطبيق أحكام المادة (١٥٦) من قانون العقوبات بحقّ المنتسبين إلى الحزب المذكور مباشرة أو العاملين لتحقيق أهدافه العميلة تحت واجهات أو مسميات أخرى.

ينفذ هذا القرار على الجرائم المرتكبة قبل صدوره التي لم يصدر قرار باحالتها على المحكمة المختصّة».

وتنصُّ المادة (١٥٦) من قانون العقوبات على ما يلي: «يعاقب بالإعدام

من ارتكب عمداً فعلاً بقصد المساس باستقلال البلاد أو وحدتها أو سلامة أراضيها، وكان الفعل من شأنه أنْ يؤدي إلى ذلك».

وبهذا القرار أراد النظام أن يشيد قاعدة صلبة لاتهام الصدر بالخيانة لغرض التخلص منه.

ومنذ فترة اعتقال الصدر في ١٧ رجب حتى شهر شعبان كانت هناك بوادر لتسوية النزاع بين السلطة والمرجعية. وقد أبدى مدير الأمن العراقي فاضل البرّاك في مكالمة هاتفية مع الصدر إستعداده لاغلاق ملف الخلاف.

وكانت الحكومة قبل أيام من هذا الاتصال قد أعدمت مجموعة كبيرة من العلماء والشباب العراقي، وأودعت الآلاف في السجون والمعتقلات. وكأنَّ هذه البادرة كانت من طرف الدولة فقط، حيث أرادتْ أن تفرضَ شروطها على الصدر فخيّرته بالاستجابة إلى أحد مطاليبها المتعلّقة بسحب فتواه في تحريم الانتماء إلى حزب السلطة الحاكم (حزب البعث)، أو استصدار فتوى في تحريم الانتساب إلى (حزب الدعوة الإسلامية)، أو شجب الثورة الإسلامية، في إيران.

ولمّا كانت هذه الشروط تتنافى مع التصور الذي يحمله الصدر؛ فإنّه خيّر نفسه بين التخلي عن مبادئه التي دافع عنها طوال سني حياته، وبين (القتل) الذي فرضته الدولة عليه، فاْختار الموت.

أصدر الصدر بياناً إلى الشعب العراقي يدعوه للثورة على النظام، جاء فيه: «على كلّ مسلم في العراق وعلى كلّ عراقي خارج العراق أنْ يعمل كلّ ما بوسعه، ولو كلّفه ذلك حياته من أجل إدامة الجهاد والنضال لإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق وتحريره من العصابة اللاإنسانية وتوفير حكم صالح فذّ شريف طيّب يقوم على أساس الإسلام». كما ذكر في بيانه تصميمه على الشهادة، وقال: «لعلّ هذا هو آخر ما تسمعونه مني»[١].

---

(١) يُراجع نص البيان في (الملحق السادس) من الكتاب.

وكان الصدر بعد إطلاق سراحه قد فُرضتْ عليه الاقامة الجبرية، ولم يُسمح بالاتصال معه، وبقي أكثر من ثمانية أشهر يُعاني من وضع إرهابي شديد.

وبعد أنْ شعرت السلطة بزوال خطر القواعد الشعبية نقلت الصدر إلى أحد معتقلات بغداد في ٥ نيسان ١٩٨٠م، وقتلته في ٩ نيسان ١٩٨٠م تحت طائلة التعذيب هو وأخته الكاتبة الإسلامية آمنة الصدر المعروفة ببنت الهدى.

إنَّ مقتل الصدر كان خاضعاً لاعتبارات كثيرة منها: أنَّ وجوده كان عقبة حقيقية من الناحية الفكرية أمام أطروحة الدولة الفكرية (العلمانية). وكان الفرد العراقي قد عانى من التجربتين الماركسية والقومية إحباطاً مستمراً نتيجة الفشل الذي اقترنَ بتطبيقهما في إيجاد الحلول الناجعة للمجتمع. فبدأ يبحث عن تجربة جديدة وجدها في (الأطروحة) التي قدّمها محمد باقر الصدر من خلال كتاباته المجدّدة.

كما أنَّ الصدر بدوره استطاع أنْ يقيم علاقة صلة بين المرجعية والجماهير خلافاً على ما اعتادَ عليه المراجع الآخرون. وبذلك شكّل معادلة متوازنة بين القاعدة والقمة إستطاع أنْ يكسب من خلالها تقدير الطبقة المثقفة من العراقيين.

وكان النظام العراقي يتحيّن الفرصة للتخلّص منه، وقد أُتخذَ قرار قتله قبل سنوات من نجاح الثورة الإسلامية في إيران، لكنَّ الظروف لم تسمح بتنفيذه إلاّ بعد أنْ وُجدَ المبرّر في نقل المواجهة إلى ذروتها في خضم الصراع الدولي وتصفية المعارضة الدينية الداخلية بشكل واسع.

كما يمكن أنْ نعتبر الفترة الزمنية القياسية بين مقتل الصدر وإشعال الحرب العراقية الإيرانية، والتي تقدّر بخمسة شهور عاملاً آخر من عوامل قتله لتعلّق ذلك بالأمن الداخلي للبلاد، ولعدم إعطاء المعارضة مبرّراً للعمل ضد السلطة.

وبمقتل السيد محمد باقر الصدر تكون المرجعيَّة الدينية قد فقدت أقوى سند فكري وسياسي كان يمثلها تمثيلاً حقيقياً. وقد مُلىء الفراغ السياسي في (المرجعيات) بعد مقتل الصدر بوجود الزعيم آية الله الخميني على رأس السلطة في إيران؛ إلاَّ أنَّ غياب الصدر عن الساحة السياسية العراقية لم يُملأ ببديل آخر.

المظاهر الفكرية لمدرسة النجف (المرحلة الثانية)

إتّسمتْ هذه المرحلة بالنشاط الفكري الذي قدّمته دراسات السيد محمد باقر الصدر. وتعتبر هذه الدراسات نُقلة في منهج الدراسة العلمية النجفية.

فبالرغم من تسلّم الفقيهين السيد محسن الحكيم والسيد أبو القاسم الخوئي الزعامة، إلاَّ أنَّ الدراسات التي قدّماها لم تتعدَّ الأطار التقليدي الذي دأبَ عليه الفقهاء السابقون. فقد اشتهر الحكيم بشرحه لكتاب «العروة الوثقى» للسيد كاظم اليزدي سمّاه (مستمسك العروة الوثقى)، طُبع في أربع عشرة مجلداً.

كما اشتهرَ الخوئي بوضع مؤلفات غزيرة في مجال الفقه وأصوله والرجال وغير ذلك. فقد وضع «معجم رجال الحديث» في (٢٤) مجلداً، كما أضاف إلى كتاب «منهاج الصالحين» لسلفه الإمام الحكيم إضافات فقهية مستجدة واسعة، وكأنه أراد أنْ يفتتح صفحة جديدة للشرح الفقهي بالانتقال من كتاب «العروة الوثقى»، الذي جرت عادة المجتهدين التعليق عليه إلى كتاب «منهاج الصالحين» مداراً للدراسات الفقهية، لما يشمل عليه من مباحث مستوفية للمسائل الفقهية التفصيلية.

ونظراً للعدد الكبير من المجتهدين الذين تخرّجوا على يديه فقد كثرت البحوث التي سجّلها تلامذته على شكل تقريرات في مباحث الأصول والفقه بما لم يتسع لمجتهد قبله، حيث طُبعَ منها أكثر من خمسين مجلداً.

مؤلفات الصدر

تعدّ دراسات الإمام محمد باقر الصدر فاتحةً لعصر علمي جديد بدأ على يد الصدر لما شملته من معاصرة وجدّية والخروج على المنحى المألوف في الوسط العلمي للنجف.

ويمكن حصر جهود الصدر في مرحلتين:

المرحلة الأولى: تبدأ منذ الستينات الميلادية حتى بداية السبعينات. وقد عمل الصدر خلالها على ملء الفراغ الفكري الذي كانت الساحة الإسلامية بحاجة إليه، خصوصاً بعد نشاط الحزب الشيوعي في العراق.

ولمّا كان الوعي غير مهيىء لصدّ هذه التيارات. فقد وقع الاسلاميون في إشكالية الأطروحة البديلة التي تعتمد رؤيتهم الفكرية المستقلة.

وفي هذه الظروف الحرجة قدّم الصدر دراستين؛ الأولى بعنوان (فلسفتنا) ١٩٥٩م، والثانية (إقتصادنا) ١٩٦١م، تناول في الكتاب الأول مسألتين فلسفيتين مقارنتين بالنظم الفلسفية المادية، وهما: نظرية المعرفة، والمفهوم الفلسفي للعالم.

وقد نقد الفلسفة الماركسية نقداً عنيفاً لم يستطع المفكرون الماركسيون العراقيون من مجابهته أو نقضه خلال ثلاثة عقود حتى انهيار الشيوعية في العالم أوائل التسعينيات الميلادية.

أمّا في كتابه الثاني (إقتصادنا) فقد عرض المذهبين الماركسي والرأسمالي وناقشهما كما سعى لتقديم تصوّره عن المذهب الاقتصادي في الإسلام. واستخراج معالم النظرية الإسلامية في الاقتصاد.

المرحلة الثانية: بدأت منذ السبعينيات الميلادية، وانتهت بقتله عام ١٩٨٠م. وقد زاد تأثيرُه خلالها داخل الحوزة العلمية نفسها حيث إنصبت جهوده الفكرية والعملية على محاولة تطويرها ضمن محاور:

١ ـ أطروحة المرجعيّة الرشيدة.

٢ ـ إستبداله بالكتب الدراسية القديمة كتباً جديدة.

٣ ـ تطوير «الرسالة العملية».

المرجعية الدينية

تعتمدُ المرجعية غالباً على شخص (المرجع) المنتخب لزعامة الطائفة، والذي يتحدّد بمقدار تفوقه العقلي في العلوم المختصّة بالشريعة. وعندما يصل (المجتهد) إلى درجة المرجعية فإنَّه يحتاج إلى جهاز إداري يقوم بتنظيم شؤون المرجعية الدينية.

وقد سبّب هذا النظام (الفردي) مشكلات داخل مؤسسة الاجتهاد، فغالباً ما تكون (قرارات) المجتهد خاضعة بطريقة ما إلى الجهاز الإداري التابعة له، والذي غالباً ما يتكوّن من أشخاص لهم صلة بالمرجع نفسه، أو قريبين منه.

لذلك وضع السيد الصدر تصوّراً آخر لنظام إدارة المرجعية الدينية يعتمد على ما يلي:

أولاً: تنقل المرجعية الدينية من حالتها (الفرديّة) إلى مؤسسة لا تنتهي بانتهاء شخص المرجع، بل تستمر على شكل جهاز مرجعي يتبنّى إدارة شؤون الطائفة بشكل منظّم. وعلى ذلك فقد اقترح تشكيل جهاز عملي تخطيطي وتنفيذي للمرجعية يقوم على أساس الكفاءة والتخصص وتقسيم العمل واستيعاب مجالات العمل المرجعي.

وقد اعتبرَ هذا (الجهاز) بديلاً عن الجهاز التقليدي الذي دأبَ أفرادٌ غير متخصّصين على إدارة (المرجعيات) ممن يمتُّ إلى المرجع بصلة قُربى. وقد أُصطلحَ على هذا الجهاز إسم «الحاشية»، واعتبره الصدر جهازاً عفوياً مُرتجلاً يتكوّن من أشخاص جمعتهم (الصدف) دون أهداف محدّدة وواضحة.

وتتفرع من الجهاز المقترح لجانٌ كالآتي:

١ ـ لجنة متابعة الشؤون العلمية للحوزة، وتشمل:

أ ـ الاشراف على الوضع الدراسي وتنظيمه.

ب ـ متابعة التأليف والاشراف على نشر المؤلفات.

حـ ـ التعاون مع العناصر المتخصصة خارج (الحوزة)، والاستفادة منهم في الحقول العلمية.

٢ ـ اللجنة المالية: وتُعنى بضبط الموارد التي تُجبى من العالم الشيعي، والسعي إلى تنمية الموارد الطبيعيّة لبيت المال.

٣ ـ لجنة الاشراف على شؤون (العلماء) التابعين للمرجعيّة، ومتابعتهم. ويسمى هؤلاء الروحانيون بـ(الوكلاء)، أي الممثلين عن شخص المرجع في المناطق التي يحلّون بها.

٤ ـ لجنة رعاية العمل الإسلامي والتعرّف على مصاديقه في العالم.

ثانياً: إيجاد (مجلس) يضم علماء الشيعة وشخصياتهم من مختلف بقاع العالم. لتطوير العمل المرجعي الفردي إلى صورته الجماعية الجديدة.

وقد أرادَ الصدر بذلك أنْ يُخرج الانتساب النظري للعالِم الشيعي، والفرد الشيعي بالمرجع الأعلى أو المؤسسة الدينيّة بتطوير شكل ممارسة العمل المرجعي من الممارسة (الفردية) إلى الممارسة (الجماعية) من خلال (مجلس) يضمُّ المثقفين المتخصّصين من الشيعة.

وعلى ذلك يكون عمل المجتهد داخل المجلس قد حدّدَ صلاحيات المجتهد ضمن إطار اختصاصه، وبذلك يشعر ممثلو (المرجع) بالمشاركة في تحمّل مسؤوليات العمل المرجعي وتنفيذ سياسة «المرجعية الصالحة» من خلال (المجلس) المتضمّن للجان جهاز العمل المرجعي.

ثالثاً: الامتداد الزمني للمرجعيّة لا تتسع له حياة الفرد الواحد، حيث يبدأ المرجع الجديد بممارسة مسؤولياته من حيث انتهى المرجع السابق ليُتاح للمرجعية الاحتفاظ بالأهداف على المدى البعيد(١).

تطوير المنهج الدراسي

سعى الصدر إلى الاستبدال بالكتب الدراسية الأصولية القديمة كتباً جديدة وضعها بنفسه إبتداءاً من المرحلة الأولى لدراسة هذا العلم حتى المرحلة النهائية التي تؤهّل حضور طالب العلم بحوث (المجتهد)، والتي يُصطلح عليها بدرس «البحث الخارج».

وقد كتب في هذا الصدد (دروس في علم الأصول) ضمن ثلاث حلقات؛ تضمّنت الحلقة الأولى تصورات عن علم الأصول ومصطلحاته، وهو مدخل أولي للبحث الأصولي.

الحلقة الثانية: تميّزت باستيعاب المباحث بشكل أكثر تفصيلاً.

الحلقة الثالثة: وهي المرحلة المنتهية للدراسة التمهيدية التي تؤهّل الطالب للدراسة العليا.

أمّا الأسباب التي دعته إلى وضع هذه الحلقات فهي:

١ ـ إنَّ الكتب الأصولية القديمة مثّلت مرحلة تاريخية من مراحل علم الأصول؛ فهي نتاج يعود إلى ما يُقارب القرن من الزمن، وقد تطور البحث الأصولي خلال هذه الفترة، ونال من الخبرة في طريقة البحث واستحداث المصطلحات.

٢ ـ إنَّ هذه الكتب لم تؤلّف ككتب دراسية تعتمد على التدرج العلمي بل عبّرت عن آراء مؤلفيها في مباحث علم أصول الفقه. لذلك فانَّ المهتمين بها

---

(١) يراجع نصّ (المرجعية الصالحة): الحائري، كاظم، مباحث الأصول، ج١، ص٩١ ـ ١٠٠.

هم طبقة خاصة من العلماء الذين بلغوا مرتبة عالية من تفهّم العلوم العقلية، وكأنَّ المؤلفين أنفسهم كانوا يكتبون لأمثالهم لا للمبتدئين[١].

ونظراً للبحوث التي قدّمها الصدر في علم الأصول فقد اعتبر السيد كاظم الحائري أنَّ هذا العلم مرّ بعصر جديد على يد الصدر. وهو بذلك يقصد أنَّ المدرسة العقلية التي افتتحها عصر الشيخ مرتضى الأنصاري (ت: ١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م) بقيتْ مسيطرة على الدراسة نظراً للآراء التي قدّمها من خلال كتابه «رسائل الأصول» الذي أصبحَ كتاباً تؤهّل دراسته الوصول إلى مرحلة الاجتهاد.

وذكر الحائري نماذج جديدة من الفكر الأصولي قدّمها الصدر لأول مرّة في أبحاث هذا العلم لم تكن قد بحثتْ من قبل. كما ذكر نماذج لبحوث أصولية كان الصدر قد غاير بها آراء الأصوليين السابقين عليه، ونماذج لأمثلة أخرى كان السيد الصدر قد صحّحها وعدّلها، وأضاف إليها نظراته وآراءه الاجتهادية العالية[٢].

الرسالة العملية

من مظاهر تجديد الدرس الفقهي عند الصدر اهتمامه بتأليف كتاب «الفتاوى الواضحة» على غرار الرسائل العملية التي يؤلّفها (المُجتهد) خصيصاً لمقلديه لكي يتعرّفوا على آرائه الفقهية.

وتمتاز «الفتاوى الواضحة» عن غيرها من الكتب الفقهيّة التي وُضعت من قِبل مجتهدين آخرين أنّها إلتزمت لغة مبسّطةً حديثة، وبدأت بعرض الأحكام الشرعية من خلال أمثلة معاصرة منتزعة من واقع الحياة.

---

(١) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج١، ص٢٢١.

(٢) الحائري، مباحث الأصول، ج١، ص٦٠. وقد كتبَ السيد محمود الهاشمي تقريرات دروس الصدر تحت عنوان «بحوث في علم الأصول»، طبعت سنة ١٩٨٩م ضمن ثمان مجلدات.

كانت (الرسالة العملية) قبل «الفتاوى الواضحة» تعتمد السمة التقليدية للتأليف الفقهي، فلم تخرج عن القديم حتى في بعض التطبيقات التي تعتمدُها، والتي يكاد ينعدم وجودها في العصر الحاضر.

كما اعتمدت على لغة فقهية معقّدة يقتصرُ فهمها على طلبة متخصصين في هذا الحقل فقط. وبذلك تنعدم الغاية من إستفادة (المُقلّد) في فهم فتاوى (المُجتهد).

أمّا من ناحية تصنيف الأبواب الفقهية وتنظيمها، فقد سبقت الاشارة في الحديث عن الحوزة العلمية بالحلّة إلى أنّ الصدر استطاع أنْ ينظّم الأبواب الفقهية على مستوى يختلف عمّا كان عليه عند الفقهاء الذين اعتمدوا الترتيب الذي وضعه المحقّق الحلّي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي في كتابه «شرائع الإسلام».

كان من المؤمّل أنْ تصدر «الفتاوى الواضحة» في عدّة مجلدات، إلاّ أنَّ مجلداً واحداً صدر منها فقط. وقد وضع المؤلف في مقدمته مشروعه في تنظيم الأبواب الفقهية من جديد.

وكانت الأبواب الفقهية القديمة مقسّمة على أربع مجموعات:

١ ـ العبادات، ومن ضمنها الطهارة، الصلاة، الزكاة، الخُمس، الصوم.

٢ ـ المعاملات.

٣ ـ الإيقاعات.

٤ ـ العقود.

وهو التقسيم الذي طوّره المحقّق الحلّي، والذي تسالم عليه الفقهاء حتى ظهور «الفتاوى الواضحة»، حيث أقرّت تقسيماً آخر يعتمد على الصورة التالية:

١ ـ العبادات: وتشمل (الطهارة، الصلاة، الصوم، الاعتكاف، الحج، العمرة، الكفارات).

٢ ـ الأموال.

أ ـ العامة: كل مال مخصّص لمصلحة عامة مثل (الزكاة، الخمس، الانفال، الخراج).

ب ـ الخاصة: ما كان مالاً للأفراد.

٣ ـ السلوك الخاص: السلوك الشخصي للفرد الذي لا يتعلّق مباشرة بالمال، ولا يدخل في عبادة الإنسان لربه. وهو نوعان:

الأول: ما يرتبط بتنظيم علاقات الرجل مع المرأة (الزواج، الطلاق، الخلع، المبارات، الاظهار، الايلاء).

الثاني: ما يرتبط بتنظيم السلوك الخاص في غير ذلك المجال، ويشمل أحكام (الأطعمة، الملابس، المساكن، آداب المُعاشرة، أحكام النذر واليمين والعهد، الصيد والذباحة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

٤ ـ السلوك العام: سلوك ولي الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب ومختلف العلاقات الدولية. وتدخل في ذلك أحكام الولاية العامة والقضاء، والشهادات والحدود والجهاد وغير ذلك[١].

التفسير الموضوعي للقرآن

ألقى الصدر محاضرات في تفسير القرآن، وقد اختار موضوع «فلسفة التاريخ في القرآن» مداراً لمحاضراته التي تضمّنت أربعة عشر درساً. وسبقت الاشارة إلى أنَّ هذه الدروس كانت درساً سياسياً في خضم الصراع الذي تفجّر

---

(١) الصدر، محمد باقر، الفتاوى الواضحة، ص١٣٢ ـ ١٣٤.

بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، إعتمدهُ الصدر لتبرير نزاعه مع السلطة الحاكمة على وفق نظرة مستمدة من القرآن. ومنذ البداية كان الصدر يعلم أنّه سيكون ضحيّة هذا النزال.

وقد أشار في المحاضرة الثالثة إلى أنَّه لا يستطيع القيام بتفسير القرآن بشكل كامل نظراً للأيام المحدودة المتبقية من حياته، وذكر أنَّه (استوفى أيام عمره)[١].

وقد قصد من ذلك أنَّه في خضم الأحداث التي وجدَ نفسه داخلها لابدَّ وأنْ يكون رقماً في معادلة السلطة لا يمكن تجاوزه إلاَّ بالقتل، أو سيكون واحداً من قائمة طويلة لا يمكن للحكومة أنْ تتجاهل حركتهم في إبادة الشخصيات المعارضة بطريقة منهجيّة منظمة.

لذا فقد حاول أنْ يجعل الصراع مع السلطة ليس صراعاً سياسياً مجرّداً، وإنّما صراعٌ عقائدي مبتنٍ على مبرّرات قرآنية.

أمّا المحاور التي اعتمدها في محاضراته فتتلخص بما يلي:

١ ـ ذكر أنَّ صراعه مع السلطة لم يكن بالمستوى الذي يؤهله للانتصار عليها؛ نظراً لعدم توفر الشروط الكافية التي يمكن معها إدامة الصراع. لأنَّ النصر كما يراه لا يتحقق إلاَّ بتوفير المتطلبات اللازمة له.

من هنا فإنَّ إندحارَهُ أمام السلطة هو ليس اندحاراً «للفكرة»، لكنَّه اندحار «للإنسان». فالصراع يعتمد على جانبين:

١ ـ الجانب الرباني.

٢ ـ الجانب البشري.

---

(١) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص٤٢، ٢٥٧.

وما دام الصراع القائم على حلبة التأريخ هو صراع قائمٌ بين البشر فإنَّ عناصر النجاح تكون بجانب الجهة التي أعدّتْ ما تتكفل به من شروط النجاح.

وقد ذكر أنَّ القرآن هدّدَ الجماعات إذا لم تقمْ بدورها التاريخي فإنَّ قوانين التاريخ سوف تعزلهم وتأتي بأمم أخرى تهيأت لهم المعدات الكافية للقيام بدورهم التاريخي.

من هنا فإنَّ القرآن، حسب قراءة الصدر قاومَ النظرة الغيبية بتفسير الأحداث، ونبّه على وجود قوانين تاريخية كان القرآن أكد عليها قبل اكتشافها من قبل فلاسفة التاريخ بقرون طويلة.

٢ ـ حاول الصدر إنتقاد (السلطة) بأنها سلطة فردية قائمة على إخضاع المجتمع لها، وعبّر عنها بأنّها سلطة (فرعونية) تحاولُ «أنْ تغمض عيون الناس على الواقع، وأنْ تضع الأمّة في إطار نظرتها». كما أنَّ (الفراعنة) على مر التأريخ يجدون في أيّ تطلّع إلى المستقبل زعزعة لوجودهم[١].

وذكر الصدر أنَّ بناء الإنسان يجب أنْ يكون بناءاً حرّاً غير خاضع للمؤثرات، وشرح فكرته على الشكل التالي:

١ ـ التاريخ يتحرك من خلال البناء الداخلي للإنسان والذي يتشكّل من الفكرة والارادة.

٢ ـ إنَّ البناء الداخلي للانسان يُبنى على أساس المثل الأعلى.

وذكر أنَّ المثل الأعلى يتكوّن من ثلاثة أقسام:

أ ـ **المثل الأعلى المُنتزع عن الواقع الذي تعيشه (الجماعة)**. وهو مثلٌ أعلى (تكراري)، أي أنَّ حركة التاريخ عنده تكون حركة تكرارية لا مستقبل

---

(١) المدرسة القرآنية، ص٥١.

لها، بل يكون الحاضر هو النمط الذي تعيشه هذه الجماعة، والذي يكون بحدّ ذاته مستقبلاً لها.

أمّا كيف ينشأ هذا المثل الأعلى في رأي الصدر، فله سببان:

السبب النفسي: وهو إنعدام المستوى الثقافي للأمة بسبب الإلفة والعادة والضياع.

والسبب الخارجي: وذلك بتسلّط الحاكم الجائر على الرعية.

من هنا فإنَّ الحكم المُبتني على أساس الظلم سوف يفقد فاعليته على إدارة الحكم، لعدم فسح المجال للطاقات المبدعة للتعبير عن إبداعها. وعليه فإنَّ الأمّة تفقد ولاءها لهذا المثل بعد أنْ يفقد فاعليته وقدرته على العطاء. فحينما يسقط المثل الأعلى تسقط الراية التي توحّد الأمة.

أمّا النتائج التاريخية التي تترتب على الحكم الظالم فتنحصر في نظر الصدر بما يلي:

١ ـ الغزو العسكري الخارجي.

٢ ـ الانصهار في مثل أعلى مستورد.

٣ ـ إعادة الأمة للمثل الأعلى بمستوى العصر، وظهور روّاد النهضة من جديد.

ب ـ **المثل الأعلى المشتقّ من طموح محدود**. حيث ينتزعُ الإنسان من تصوره المستقبلي (مَثَلاً) يعتبرُهُ شاملاً لجميع (القيم)، وهو في الواقع لا يمثّل إلاّ جزءاً منها.

ففي بدايات عصر النهضة استطاع الإنسان الأوربي أنْ يضعَ (الحرية) مَثَلاً أعلى بعدما كان مقيداً في تطلعاته العلمية، والدينية بحكم تعنت (الكنيسة).

من هنا فإنَّ كسر القيود عن الإنسان (قيمة) من القيم، لكنَّها لا تصنع

الإنسان بل تشكّل إطاراً للتنمية الصالحة. فالحرية هدفٌ أعلى بينما هي ليست إلاَّ إطاراً، وقد بقيَ هذا الاطار بلا محتوى روحي كبير[1].

وعلى ذلك فإنَّ المثَلَ الأعلى المشتقّ من طموح مستقبلي هو كسابقه يتحوّل فيما بعد إلى مثَل تكراري، ثم يتمزّق.

أما النتائج المترتبة على الفترة الزمنية التي تعيشها الأمة من خلال هذا المثل، فهي:

١ ـ يكون المثل الأعلى ذا فاعلية وعطاء وتجديد في المرحلة الأولى، بقدر ما يكون له إرتباط بالمستقبل.

٢ ـ يتجمّد المثل الأعلى حينما يستنفذ طاقته وقدرته على العطاء ويتحوّل إلى (تمثال). أمّا القادة الذين يوجهون على أساسه فيتحولون إلى (سادة) و(كبراء) كما يتحول جمهور الأمة إلى مطيعين ومنقادين، لا مشاركين في الابداع والتطوير.

٣ ـ الامتداد التاريخي للسلطة المتوارثة؛ حيث يتحول الحكم إلى حكم متوارث عائلياً وطبقياً.

٤ ـ سيطرة (المجرمين) على الشعب.

حـ ـ **المثل الأعلى المطلق (الحقيقي)**، ويتميّز بأنَّه:

١ ـ منفصلٌ عن الإنسان لأنه جهة أعلى وليس إفرازاً للفكر البشري. وعلى ذلك فإنَّ الأنبياء على الساحة التاريخية كانوا أصلب الثوار، ولم ينحرف أيّ نبي عن الرسالة التي جاء بها وعن الكتاب الذي يحملُه من السماء.

---

(١) الصدر، ص١٦٨.

٢ ـ يقدّم الحلَّ الموضوعي للتناقض الإنساني. حيث أنَّ الإنسان بحسب تركيبه يعيش تناقضاً جدلياً حسب محتواه النفسي، وانَّ دور الدين عبارة عن إزالة العوائق النفسية، ومحاربة المُثل المصطنعة والتكرارية التي تسبّب هذا التناقض[١].

إنَّ هذا البحث المُستغرق في استنطاق الآيات القرآنية وتحليلها يهدف إلى ضرب السلطة السياسية المتمثلة بالحكم (الفردي)، وكان الصدر يحذّر من طبيعة هذا الحكم بفعل الدرس التاريخي الذي يشير إلى أنَّ سنن التاريخ تقوم على أساس قوانين تتحكم في المجتمع، وتطوره في جميع المجالات، وأنَّ الحكم (الفردي) مهما بلغ فإنَّ مقومات استمراره سوف تتلاشى.

كما أنّه من جهته اعتبرَ أنَّ (دين) التوحيد يدعو إلى إزالة هذه «المثُل» المنخفضة، وبالتالي فإنَّ صراعه مع السلطة ليس صراعاً سياسياً فحسب، بل هو صراعٌ ديني يحتّم على كل فرد مقاومة واقع السلطة وإنكار شرعية وجودها.

---

(١) الصدر، ص١٨٧، ١٨٩.

الفصل السادس

الحوزة العلمية في قم

مقدمة تاريخية

تشير النصوص التاريخية إلى أنَّ مدينة قم كانت مستوطنة من قبل العرب المعارضين للحكم الأموي في القرن الأول الهجري. وقد لعبت بعض الأسر الشيعية العربية دوراً في تاريخ قم مثل (الأشعريين) الذين لجأوا إليها.

كانت مدينة قم قرية تتألف من عدّة قرى موزّعة في منطقة سهلية، وهي تقع جنوب العاصمة طهران. ولم تكن هناك آثار تدلّ على تاريخ هذه المدينة قديماً وعن سكانها الأصليين.

ولكنَّ النصوص التاريخية المتناقلة تشيرُ إلى أنَّ استيطانها بدأ منذ سنة ٨٣هـ/ ٧٠٢م من قِبل الأشعريين، القبيلة الشيعية العربية المعارضة للحكم الأموي في نهاية القرن الأول الهجري/ أواخر القرن السادس الميلادي.

كانت هجرة الأشعريين من مدينة الكوفة بعد مقتل زعيمهم محمد ابن سائب الأشعري على يد والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي (ت: ٩٥هـ/ ٧١٤م) أيام الأمويين، حيث استقرت هذه القبيلة بمدينة قم التي كانت عبارة عن قرية صغيرة لم تسلم من الغارات المتكررة للديلم. وبعد مدّة من استيطان الأشعريين المدينة تمتّعت بالاستقرار بعد مقاومة الغارات، وبدأت بالتوسع، حيث ضمّت جملة من القرى المحيطة بها.

وبدأت مدينة قم بالنمو بعد مدفن فاطمة بنت الإمام موسى الكاظم ابن

جعفر الصادق فيها عام ٢٠١هـ/ ٨١٦م، حيث تُوفيت وهي في طريقها لزيارة أخيها الإمام علي بن موسى الرضا(ع)، الإمام التاسع للشيعة الإثني عشرية الذي قيل إنّه ولي عهد الخليفة العباسي المأمون في خراسان.

وقد تمتّع الأشعريون بنفوذ كبير في إدارة مدينة قم حيث أصبحوا قاعدة لها، وللقرى المحيطة. إلاَّ أنَّ الحكام السُنّة أخضعوهم بالقوة شيئاً فشيئاً حتى بدأ نفوذهم بالاختفاء أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي(١).

بقيت قم مركزاً لشيوخ الحديث والفقهاء دون أنْ تتميّز بأدوار أخرى. ولم يسجّل التاريخ أسماء فقهاء أو محدّثين خصوصاً بعد فترة آل بابويه القميين في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي مما يدلُّ على ضمور هذا المركز علمياً خلال قرون طويلة.

ومع بداية الحكم القاجاري سنة ١١٩٣هـ/ ١٧٧٩م بدأتْ نهضة علمية بمدينة قم لكنّها بقيت نهضةً محلّية حتى أوائل القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، حيث تطوّرت مدرسة قم على يد الفقيه الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (١٢٧٦ ـ ١٣٥٥هـ/ ١٨٦٠ ـ ١٩٣٦م) الذي اقترن إسمه كمؤسس للحركة العلمية في قم.

عبد الكريم الحائري

عُرف الحائري في أوساط الإيرانيين كمجتهد يرجع له بالفُتيا، وتركزت اسهاماتُه على تنظيم الدراسة العلمية وتخريج نُخبة متميزة من الطلاب.

وكان من بين تلامذته الذين نالوا شهرةً واسعة فيما بعد هو آية الله

---

(١) Shimamoto, Takamitsu, Some reflections on the origin of Qom, myth and history, *Orient*, Vol. XXVII, 1991, pp.95 - 113.

الخميني (١٣٢٠ ـ ١٤٠٩هـ/ ١٩٠٢ ـ ١٩٨٩م)، وآية الله محمد رضا الكلبايكاني (١٣١٦ ـ ١٤١٢هـ/ ١٨٩٨ ـ ١٩٩٣م).

وبالرغم أنَّ الحائري عاصرَ فترة تقلبات سياسية حرجة في تاريخ إيران بعد سقوط الدولة القاجارية، واستيلاء رضا بهلوي على السلطة؛ إلاَّ أنَّه استطاع أن يُجنّب الحوزة الدينيّة في قم من الدخول في صراع مع الدولة، والاحتفاظ باستقلاليتها. كما لم يرتضِ لطالب العلم أنْ يكون موظفاً في سلك الدولة حتى في مجال اختصاصه بالقضاء.

إنَّ محافظة الحائري على كيان الحوزة العلمية في قم ومؤهلاته من جهة، واختصاصه العالي بالعلوم العقلية والمسلك العلمي المتوارث من جهة ثانية مكّناه إعادة الحركة العلمية إلى هذه المدينة من جديد بعد ركود طويل. الأمر الذي دعا إلى اقتران إسمه كمؤسس للنهضة العلمية الحديثة بمدينة قم.

وقد أنتجت هذه الحركة العلمية تخريج طبقة من المجتهدين حافظوا على المسار الديني بعده. وبالرغم أنَّ الحائري لم يؤثر عنه العمل السياسي أو المعارضة لنظام الحكم، إلاَّ أنَّ بعض تلامذته جاهروا بممارسة العمل المعارض ضد الدولة. وقد نجح آية الله الخميني من إسقاط الحكم الملكي بعد معارضة استمرت قرابة نصف قرن من الزمن.

وبعد وفاة الحائري تولى السيد صدر الدين الصدر (١٢٩٦ ـ ١٣٧٣هـ/ ١٨٧٩ ـ ١٩٥٤)م الزعامة العلمية في قم بعده. وقد سعى إلى إصلاحات عمرانية في مجالات عديدة من إنشاء المساجد والمدارس والحفاظ على تنمية حركة الدراسة في مدن إيرانية أخرى. وكان يسعى لأنْ تكون مدينة قم حاضرة تستقطب الطلاب من مختلف المناطق؛ الأمر الذي جعل عدد الطلبة الدارسين يزداد بشكل كبير حتى بلغ إلى ما يقارب الخمسة آلاف طالب بعدما كان يقرب من ثلاثمائة طالب في عهد الحائري[١].

(١) لقاء مع السيد رضا الصدر، (لندن، ١٩٩٠م).

ومن أولاد السيد صدر الدين السيد رضا الصدر، وهو أحد المجتهدين ومن أساتذة الفلسفة في الحوزة العلمية في قم، والإمام موسى الصدر الذي لعبَ دوراً سياسياً في لبنان، غاب عام ١٩٧٨م في زيارة قام بها إلى ليبيا.

وبعد وفاة صدر الدين الصدر أصبحت الزعامة الدينية متمركزة في شخص السيد حسين البروجردي (ت: ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م) في قم، في حين أنَّ زعامة النجف تركزت في الفقيه السيد محسن الحكيم (ت: ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

وقد حافظ البروجردي على الخط التقليدي للفقهاء، وأسهم في وضع مشروع لجمع الأحاديث الشيعية في مجموع كبير طبع منه أربع عشرة مجلداً باسم «جامع أحاديث الشيعة»؛ حيث شكّل لجنة لتأليف موسوعة تشمل على إعادة ترتيب الأحاديث وتبويبها بشكل فني.

وبالرغم أنَّ البروجردي لم يسعَ إلى وضع موسوعة لتنزيه الأحاديث الشيعية مما داخلها من أحاديث ضعيفة، كما فعل الفقيه حسن ابن الشهيد الثاني في القرن الحادي عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي في كتابه «منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان»، إلاَّ أنَّ عمل البروجردي كان خطوة مُتقدّمة في تطور دراسة علم الحديث. وقد بقيت هاتان المحاولتان مدعاةً لتقدير الفقهاء في تنزيه أحاديث الأئمة مما خالطها من الأحاديث الضعيفة الأسناد.

مجتهدو قم

بعد وفاة البروجردي عام ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م بقيت الزعامة الدينية في قم تدور بين أكثر من فقيه ومرجع كان على رأسهم السيد محمد كاظم شريعتمداري (١٣٢٢ ـ ١٤٠٧هـ/ ١٩٠٤ ـ ١٩٨٧م)، ومحمد رضا الكلبايكاني، والسيد شهاب الدين المرعشي (١٣١٨ ـ ١٤١٠هـ/ ١٩٠١ ـ ١٩٩٠م)؛ بينما تركّزت المرجعية في النجف بالإمام محسن الحكيم الذي بدأتْ زعامته بالإتساع بعد وفاة البروجردي بوقت قصير.

وقد ساهمَ مجتهدو قم بمشاريع ثقافية عالية، فأنشأ شريعتمداري مؤسسة للإعلام ساهمت في نشر الكتاب الشيعي، وأعدّتْ مجموعة متخصصة لهذا العمل. كما أسس شهاب الدين المرعشي مكتبةً كبيرة حوتْ على نفائس المخطوطات (٧٠ ألف مجلداً، و١٥ ألف من الكتب الخطية). مما جعلها في عداد المكتبات الشهيرة في العالم الإسلامي[١].

وبعد وفاة السيد محسن الحكيم عام ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م لم يسعْ أحدٌ من فقهاء قُم أنْ يرتقي إلى مصاف الزعامة المُطلقة للطائفة بعد سيطرة الفقيه السيد أبو القاسم الخوئي على أجواء الزعامة الدينية في النجف، وظهوره كفقيه كبير غير قابل للمنافسة. وقد بقيت الزعامة الدينيّة لفقهاء قم زعامة أشبه ما تكون بالزعامات المحلّية.

آية الله الخميني

بجانب هذه الزعامات التي ظهرت بعد البروجردي، ظهرت في قم زعامة سياسية تمثّلت بشخص آية الله روح الله الخميني الذي عُرفَ في الوسط الديني كفقيه معارض للسلطة الملكية، ومؤسس لحركة تهدف إلى اسقاط المشاريع السياسية للشاه محمد رضا بهلوي. نقدَ سياسةالدولة نقداً لاذعاً مما دعا الحكومة الإيرانية إلى قمع حركة الروحانيين عام ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م، وقتل أعداد من طلبة العلوم الدينية في قم.

وقد نُفي الخميني بعد إعتقاله إلى تركيا، ثم استقرَّ بالنجف عام ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م متفرّغاً للتدريس وتوجيه العمل السياسي المضاد للحكومة الإيرانية.

وعندما بلغت الثورة الجماهيرية في إيران ضد الحكم البهلوي ذروة

---

(١) الفهرست، ص١٩٨.

إشتعالها عام ١٩٧٨م أجبر السيد الخميني على مغادرة العراق متوجهاً إلى دولة الكويت، ولكنَّ الكويت رفضتْ استقباله.

إنَّ هذه الاضطرابات العنيفة التي هزّت إيران عام ١٩٧٨ بدأت بمدينة قم ما بين اليوم السابع والتاسع من شهر كانون الثاني من العام نفسه. وفي تشرين الأول ١٩٧٨ إلتجأ السيد الخميني إلى فرنسا، وأقام بمنطقة - Neauphle - le Chatau حيث قاد المعارضة التي أجبرت الشاه أنْ يرتحل عن إيران.

وعاد السيد الخميني إلى طهران في الأول من شباط عام ١٩٧٩ بعد نجاح الثورة قائداً روحياً وسياسياً، ومؤسساً الجمهورية الإسلامية في إيران وقد لُقّب بالإمام.

طبَّق السيد الخميني نظرية (ولاية الفقيه)، وهي النظرية التي كان قد نظَّرها أيام إقامته بالنجف والتي يعني بها تشكيل نمط من الحكومة خاضع لسلطة الفقيه يستوعب الجانبين الديني والسياسي، وقد بقي هذا النمط من الحكم في يده حتى وفاته عام ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

وبنجاح الثورة الإسلامية في إيران إتضحَ أمران:

١ ـ تغيّرت وظيفة (الفقيه) عمّا كانت عليه، فقد كانتْ حركة نشاطه تسير إلى جانب حركة نشاط الدولة، وهو في حالة رفضه للقرارات الحكومية يعتبر ناصحاً وموجّهاً فقط للنفوذ مهما كان شكل هذا النصح والتوجيه. بينما اختلف دور الفقيه بعد تولّي الإمام الخميني مقاليد السلطة، وأصبح فاعلاً في إدارة الدولة.

بعبارة أخرى لم تكن المرجعية الدينية ساعية كبديل محتمل للسلطة، بل كانت واجهة تستعين بها القوى السياسية لمقاومة السلطات غير المرغوب بها.

٢ ـ إنَّ نظرية ولاية الفقيه إفراز طبيعي للصراع بين سلطة الدولة ومؤسسة الفقهاء. وقد تطورت من جرّاء تطور واجبات الفقيه، ودوره المؤثِّر في الحياة

السياسية الأمر الذي قادَ لأنْ تكون السلطتان الدينية والسياسية مجتمعتين في يد الفقهاء من خلال تطور الأحداث التي مرَّ بها الفقيه خلال الصراعات التاريخية المتكررة.

ولاية الفقيه

بعد نجاح الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م وضع الإمام الخميني نظرية (ولاية الفقيه) موضع التنفيذ. وقد أُعتبر أول فقيه استطاع أنْ يعمّمَ هذه النظرية على المجتمع الإيراني.

فخلال إقامته بمدينة النجف (١٩٦٤ ـ ١٩٧٩م) بحث الإمام الخميني نظرية (ولاية الفقيه) في سلسلة من المحاضرات التي ألقاها على جمع من طلابه عام ١٩٦٩ تحت عنوان (الحكومة الإسلامية). وقد ألزم طلابه من خلال محاضراته لأنْ يقوموا بواجباتهم الدينية في تأسيس مرتكزات الثورة التي من خلالها تقوم الدولة الإسلامية.

وقد حاول بعض الباحثين أن يُرجع جذور هذه النظرية إلى البحوث التي كتبها الشيخ مرتضى الأنصاري (ت: ١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م)، إلاَّ أنَّ السيد أحمد النراقي (ت: ١٢٤٥هـ/ ١٨٢٩م) يُعتبر أقدم مصدر يمكن أن يأخذ بالولاية بشكلها الذي طبّقه الإمام الخميني بعد أكثر من قرن ونصف من الزمن، حيث يعتقد أنَّ الولاية لم تقتصر على النبي(ص) وأهل بيته من الأئمة(ع)، وإنّما تنسحب على العلماء الذين هم الورثة الشرعيون للولاية. فالعلماء هم نوّاب الأئمة، وهم يعملون لصالح المجتمع المسلم[1]. وهي ولاية غير محدودة تشبه ولاية الأنبياء والأئمة على الأمة الإسلامية.

وطبقاً لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية فإنَّ القائد (ولي الأمر) يجب أنْ يتمتع بصفات تندرج بما يلي:

---

(١) النراقي، عوائد الأيام من مهمات أدلة الأحكام، ص٤٢.

١ ـ الصلاحية العلمية والتقوى اللازمتين للافتاء والمرجعية.

٢ ـ الكفاءة السياسية والاجتماعية، والشجاعة والقدرة والإدارة الكافية للقيادة.

وإذا لم يكن قد توفرت مثل هذه الصفات في شخص معيّن، فإنَّ الأمر يمكن أن ينعكس على مجلس للقيادة يحمل على عاتقه المهمات التالية:

١ ـ تعيين الأعضاء الفقهاء لمجلس صيانة الدستور.

٢ ـ نصب أعلى مسؤول قضائي في البلاد.

٣ ـ تولي القيادة العامة للقوات المسلحة على النحو التالي:

أ ـ نصب وعزل رئيس أركان الجيش.

ب ـ نصب وعزل القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية.

جـ ـ تشكيل مجلس الدفاع الأعلى الوطني مؤلفاً من سبعة أعضاء، وهم: وزير الدفاع، رئيس أركان الجيش، القائد العام لقوات حرس الثورة، عضوان مستشاران تعينهما القيادة.

د ـ تعيين قادة القوات الثلاثة باقتراح مجلس الدفاع الأعلى.

هـ ـ إعلان الحرب والصلح والتعبئة العامة باقتراح مجلس الدفاع الأعلى.

٤ ـ إقرار رئيس الجمهورية بعد انتخابه من قبل الشعب. أمّا بالنسبة لصلاحية المرشحين لرئاسة الجمهورية من حيث توفر الشروط المعينة في هذا الدستور فيهم فيجب أن تنال قبل الانتخابات موافقة مجلس صيانة الدستور، وفي الدورة الأولى تنال موافقة القيادة.

٥ ـ عزل رئيس الجمهورية مع ملاحظة مصالح البلاد وذلك بعد صدور حكم المحكمة العليا تبلغه عن وظائفه القانونية، أو بعد رأي مجلس الشورى الإسلامي بعدم كفاءته السياسية.

٦ ـ العفو أو التخفيف من عقوبات المحكوم عليهم في إطار الموازين الإسلامية بعد إقتراح المحكمة العليا[١].

* * *

وبالرغم من الصلاحيات التي يتمتع بها الفقيه الأعلى للدولة، فإنَّ الدستور الإيراني جعل الحقّ للشعب في المشاركة بانتخاب سلطة الولي الفقيه (قائد الأمة الإسلامية).

إن المادة (١٥٦) من الدستور تنصّ على انتحاب الشعب لأفراد لائقين لمجلس الخبراء الذي يقوم بدوره بانتخاب (القائد) وفقاً للدستور لكي يجمع بين الشرعية الإلهية، وقبول الناس.

كما أنَّ الدستور الإيراني ساوى بين القائد أو أعضاء (مجلس القيادة) الذي يتراوح عددهم بين إثنين إلى خمس فقهاء وبين أفراد الشعب أمام القانون، (المادة ١١٢).

ونصّت المادة (١٤٢) من الدستور على تولّي المحكمة العليا التحقيق في ملكية (القائد) أو أعضاء (مجلس القيادة) قبل وبعد تحمل المسؤولية، وذلك لئلا تكون قد ازدادت بطريق غير مشروع[٢].

إنَّ جميع الجهود التي حاولت أنْ تُرجع نظرية «ولاية الفقيه» إلى جذورها التاريخية لم يكن لها مرتكز عملي. أمَّا ما جرى عليه الكُتَّاب المنظرين لتاريخ الثورة الإيرانية فكان محاولة لارجاع نظرية الإمام الخميني إلى أصولها المعتمدة لدى فقهاء الطائفة الإمامية، والاعتماد على بعض المرويات ولو بشكلها المتمحّل.

ويمكن أيضاً مقارنة نظرية «ولاية الفقيه» وإلصاقها ببعض فقهاء الإمامية

---

(١) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) دستور الجمهورية الإسلامية، ص١٠٦، ١٢٠، ١٣١.

على مختلف العصور كالشهيد الأول، والثاني، والمحقق الكركي.

ففي الكتابات التي ظهرت بعد قيام الجمهورية الإسلامية بإيران أُسقطت شخصية الإمام الخميني (الفقيه المنتصر) لدى جملة من الكتَّاب على شخصيات فقهاء آخرين في مختلف عصورهم.

وقد نال الفقيه العاملي المحقّق الكركي دوره منها فوُصف لارتباطه بالدولة الصفوية بأنّه مؤسسها، وباني قواعدها على أسس شيعية عقائدية. وقد تمحّل جملة من الكتّاب معتبراً الكركي وكأنه قد طبّق نظرية «ولاية الفقيه» في تلك المرحلة.

من هنا جرى الاعتقاد أنَّ ثورة الإمام الخميني تعيد إلى الأذهان الصراع السياسي بين مؤسسة الفقهاء المتمثلة بالكركي وبعض مؤسسات الدولة الصفوية في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وتعاقب هذا الصراع حتى العهد البهلوي متخذاً أوجهاً مختلفة. وكأنَّ الإمام الخميني كان قد نفّذ خطّة الكركي باخضاع مؤسسة الدولة إلى مؤسسة الفقهاء عندما استلم مقاليد السلطة الدينية في البلاد.

وعلى ذلك فيمكن القول إنَّ الثورة الإيرانية التي إنبثقت عام ١٩٧٩م هي نتيجة للصراع بين المؤسستين الدينية المتمثّلة بالدولة الإيرانية، والذي بدأ على يد الكركي، وتمَّ نجاحه على يد روح الله الخميني بعد أكثر من أربعة قرون من المواجهة.

وبمقدار ما في هذه المعادلات التاريخية الرياضية من طراوة ونضارة ومعقولية، فإنَّ جميع هذه المقولات هي تفسيرات ناقصة لنصوص مرتبكة، لأنَّ «ولاية الفقيه» هي ولاية سياسية تطورت بتطور مهمات مواجهة الفقيه مع الاتجاهات الفكرية المناقضة، وليس لها أيّ مستند تاريخي بالشكل الذي نظّره الإمام الخميني وتبناه. فهي نظرية تُشير إلى صاحبها وتنتسبُ إليه.

ويرتبط بتطور النظرية على مرّ العصور، زيادةُ نفوذ الفقيه وبسط جناحه

في القضايا الدينية والاجتماعية والسياسية لتكون ولايته عامة على كافة المستويات. وقد بدأ الفقيه يزداد نفوذاً منذ بدء تطور الألقاب التي لحقته من جرّاء صراعه الديني والسياسي ابتداءاً بعهد العلاّمة المجلسي (ت: ١١١١هـ/ ١٦٩٩م)، حيث لحقه لقب «آية الله» بسبب تصديه لمواجهة النزعات الصوفية المتسرّبة إلى التشيع نهاية العصر الصفوي. كما لُقّب الشيخ باقر البهبهاني (ت: ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م) باللقب نفسه لوقوفه ضد تيار الحركة الأخبارية في المدن العراقية المقدسة، وتمكنه من القضاء عليه.

وقد استمر إطلاق لقب آية الله على الفقهاء الناشطين في صراعهم مع الحركة البهائية في إيران، ومقاومتهم السلطة القاجارية في حادثة «التنباك» على يد المجدّد الشيرازي (ت: ١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م)، وكذلك مطالبتهم في الحركة الدستورية بقيادة الآخوند الملاّ كاظم الخراساني (ت: ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، ثم مقاومتهم للجيوش البريطانية بالعراق بقيادة الميرزا محمد تقي الشيرازي (ت: ١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م) والشيخ فتح الله الأصفهاني المعروف بشيخ الشريعة (ت: ١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م) بالمواجهة المسلّحة. وقد لقّب كلّ من هؤلاء الفقهاء بلقب «آية الله».

كما إستُخدم هذا اللقب على الفقهاء الآخرين أمثال الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (ت: ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م) مؤسس الحوزة العلمية في قم.

وقد انعكس هذا اللقب أيضاً عند اندلاع الثورة الإسلامية في إيران حتى اختصّ به قائد الثورة السيد روح الله الخميني، ولقّب إعلامياً بآية الله الخميني. وبعد انتصار الثورة اختصّ بلقب الإمام وحده دون بقية المراجع في إيران[١].

---

(١) يُراجع: تطور الألقاب والرتب الدينية للفقهاء في كتابنا: تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية، ص٤٣٣.

والخلاصة إنَّ «ولاية الفقيه» هي نظرية خاصة بالإمام السيد روح الله الخميني استطاع أنْ يُطبّقها عملياً على أرض إيران، ويؤسس الجمهورية الإسلامية على وفق متبنياتها. وهي نتيجة لفكرة صراع الفقيه عقائدياً وسياسياً على مرّ العصور. أمَّا ما ورد من المنقولات والأحاديث حول الولاية العامة والخاصة وما شاكل ذلك فهو يتشابه في المصطلحات ويختلف في التطبيقات.

أمَّا وضع الحوزة العلمية في قم بعد عام ١٩٧٩م، أي بعد قيام الثورة الإسلامية الإيرانية، فقد كان إثنان من كبار المجتهدين هما السيد محمد رضا الكلبايكاني، والسيد شهاب الدين المرعشي النجفي من المؤيدين للثورة، في حين إعترضَ فقيه آخر وهو السيد كاظم شريعت مداري على ممارسات بعض العلماء في إدارة شؤون المناصب الحكومية.

وقد قامت الدولة الإيرانية من جانبها بدعم المؤيدين لها من الطبقة العالية من المجتهدين؛ في حين أضعفت نفوذ المناوئين لها بالتضييق عليهم، وحجب القواعد الشعبية عنهم.

وقد نشط تيار داخل الوسط الروحاني أطلقَ على أصحابه إسم (الحجتيّة)، حاولَ أنْ يُظهرَ رفضه لسياسة الدولة بشكل يستند إلى تفسير النصوص من حرمة قيام دولة إسلامية قبل ظهور الإمام الثاني عشر الغائب المنتظر.

وبالرغم من أنَّ نشأة الحجتيّة لم تكن واضحة البدايات؛ إلاَّ أنّها إقترنت كحركة رافضة نابعة من الوسط الروحي نفسه. ولم تعتمد على نظرة دينية محددة، بل رجعَ أصحابها للتمسك بشعارات هي في ظاهرها شعارات دينية لكنَّها تخفي وراءها مبرّرات معارضة السلطة السياسية.

إلاَّ أنَّ هذا التيّار بدأ بالتضاؤل، ولم تستمرّ حركته أمام قوة الدولة وسطوتها.

من الشيخية إلى الحجتية

بدأ تشكيل الجمعية الحجتية في منتصف الخمسينات الميلادية كحزب ثقافي منظّم يقوم بمهمة التصدّي للنشاط البهائي في إيران. ولكي نفهم الحجتية كان لزاماً فهم التدرج الذي مرّت به الحركة، وما تنطوي عليه من خلفيات تتصل بمنابعها الأصلية. وعلى ذلك يمكن إلقاء نظرة على الحركة الشيخية وما لحق بها من نشوء تيارات مذهبية أخرى وصولاً إلى الحركة الحجتية.

الشيخية

قيل إن مصطلح الشيخية ظهر أول مرّة في أيام الشيخ أحمد الاحسائي (ت: ١٢٤١هـ/ ١٨٢٦م) حيث أثارت آراؤه التساؤلات في العديد من المناطق الشيعية، بالرغم من أنَّ بعض المحققين ينفون ذلك، ويرجعون ظهورها إلى ما بعد الاحسائي.

وذُكرَ بأنّ الأحسائي أغرقَ نفسه بالمزج بين الفلسفة اليونانية والاشراقية Illuminationist وبين الأحاديث غير الموثقة المنسوبة إلى المحدّثين الشيعة، والتي يُعدّ أكثرها ضعيفاً عند علماء الشيعة أنفسهم. ولمّا كانت الفلسفة التي جاء بها لم تنسجم مع الموروثات كالغلو في مقام الأئمة، وفي مواضيع تتصل بفكرة الإمامة والإمام الغائب وفكرة الالوهية والإيمان بالآخرة Eschatology، وعن طبيعة العالم؛ وغيرها من المسائل فانّها ولّدت الجدل بين أتباع الأحسائي وخصومه في المدن المقدسة في العراق (كربلاء، النجف)، وغالبية المدن الإيرانية(١).

وقد بلغت الخصومة واختلاف الآراء كما تنقل النصوص، إلى سفك الدماء في بعض المدن الإيرانية كتبريز، وأصبح الصراع يدور بين فئتين هما:

---

(١) Momen, *An Introdution*, pp. 226 - 29.

الشيخية: الذين يعدّون الجماعة التابعة للشيخ الأحسائي، والذي يطلق عليهم أيضاً إسم (الكشفية).

والمتشرّعة: وهم الجماعة التابعة للمجتهدين[1].

وبعد وفاة الاحسائي ظهرَ تلميذه السيد كاظم الرشتي (ت: ١٢٥٩هـ/ ١٨٤٣م) زعيماً لهذه الفرقة الشيخية. وقد سلك مسلك المدافع عن أفكار أستاذه والذبّ عن الشبهات التي لحقت بهما معاً[2]. وقد استفادَ كلّ من هذين الزعيمين من فكرة الإمام الغائب في دعوى تأكيد نيابتهما عنه، وتلقّي المعلومات عنه في تثبيت زعامتهما بين الأتباع.

ولم يعيّن الرشتي أحداً في مكانه، لذلك ظهرت إتجاهات متعددة بعد وفاته اعتمدت على فكرة الإمام الغائب وإمكانية الوصول إليه، وكانت الفرق الرئيسية تنحصرُ في:

١ ـ الشيخية (الركنية) وهم أتباع كريم خان القاجاري (أحد أحفاد الأسرة القاجارية المتوفى سنة ١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م. حيث إعتقدوا أنَّ الركن الرابع، المجتهد النائب عن الإمام يلتقي بالإمام الغائب بشكل مباشر، ويتلقّى التوجهات منه. من هنا سُمّوا بالركنية، وهم ينتشرون بشكل رئيسي بمدينة كرمان[3].

إنقسمت هذه الفرقة بعد وفاة كريم خان إلى فرقتين؛ فرقة ترأسها ولده الحاج محمد خان (ت: ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م) عُرفت بالناطقية أو النواطق، وأخرى ترأسها الميرزا محمد باقر الهمداني (ت: ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م) عُرف أتباعه بالباقرية. وهم ينتشرون بمدينتي إصفهان ونائين.

---

(١) كسروي، أحمد، بهائيگري، (طهران، ١٩٤٤م)، ص١٢ ـ ١٥.

(٢) يُنظر بهذا الصدد ما كتبه الرشتي عن أستاذه الأحسائي في كتابه «دليل المتحيرين» المطبوع بالكويت ١٩٧٨م.

(٣) الفضلي، في ذكرى أبي، ص٩٠ مخطوط.

وقد تولّى زعامة فرقة «الناطقية» بعد محمد خان أخوه زين العابدين خان (ت: ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م)، ثم ولده الحاج أبو القاسم خان الإبراهيمي (ت: ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، فحفيده الحاج عبد الرضا خان الإبراهيمي، الذي قُتل في حوادث الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩م(١).

٢ ـ الشيخية (الكشفية): وهم أتباع الميرزا محمد باقر الأسكوئي (ت: ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م)، ويعتقدون أنَّ اللقاء بين الإمام ونائبه (المجتهد) يتمّ عن طريق الكشف، لذا سُمّوا بالكشفية.

انتقلت هذه (الفرقة) من مدينة كربلاء إلى تبريز عن طريق الميرزا حسن گوهر المُتوفى بعد سنة ١٢٦١هـ/ ١٨٤٥م، وهو من تلامذة الرشتي. واستقرتْ في مدينة إسكوء بجهود الميرزا محمد باقر الأسكوئي (ت: ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م). وتركزت الزعامة في هذه الأسرة بعد وفاته بولده الميرزا موسى الأسكوئي الحائري (١٢٧٩ ـ ١٣٦٤هـ/ ١٨٦٢ ـ ١٩٤٤م)، وكان الميرزا موسى مقيماً بكربلاء. وقد تأثر به جملة من الأحسائيين وبواسطتهم إنتقلت الشيخية إلى الأحساء والكويت والبحرين، ومنطقة سوق الشيوخ في جنوب العراق(٢). وزعامة الفرقة اليوم في الكويت متمثّلة بالميرزا الشيخ حسن الأسكوئي الأحقاقي المولود سنة (١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م)(٣) وولده الميرزا عبد الرسول الأحقاقي (١٣٤٨ ـ ١٤٢٤هـ/ ١٩٢٩ ـ ٢٠٠٣م).

ويتوزّع الشيخية الآن في بعض المدن الإيرانية وباكستان، ومناطق دول الخليج والعراق، ويشكلون ما يقارب النصف مليون شخص(٤).

---

(١) Momen, p. 229.

(٢) الفضلي، ص٩٠.

(٣) تُوفي ١٥ رمضان ١٤٢١هـ/ ١٢ كانون الأول ٢٠٠٠م.

(٤) Momen, p. 231.

٣ ـ أمَّا الفرقة الأخيرة من فرق الشيخية فقد بقيت تبحث عن الإمام الغائب الذي عُثرَ عليه في شخص السيد علي محمد الباب الذي تُنسبُ إليه فرقة البابية ثم البهائية.

الحركة البابية

إعتمد البابيون في وجه تسميتهم على حديث نبويّ يقول: «أنا مدينة العلم، وعليٌّ بابُها»، فاستعمل هذا المصطلح (الباب) للشخص الذي يدّعي أنْ يكون عالماً، خصوصاً أنْ يكون صاحب معرفة خاصة.

وكان استعمال هذا اللقب أكثر شيوعاً للزعيم الروحي للبابية علي محمد الشيرازي في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي الذي يعدُّ فرعاً من فروع الحركة الشيخية. ففي سنة ١٢٦٠هـ/ ١٨٤٤م، أي بعد غيبة الإمام الثاني عشر بألف عام إدّعى الميرزا علي محمد أنَّه هو ذلك (الباب) الموصل إلى الإمام الغائب، ثم ادعى أنّه هو (المهدي) وأنَّه صاحب نبوة جديدة. وقد قُتل في شيراز عام ١٢٦٧هـ/ ١٨٥٠م.

ولا يزالُ عددٌ قليلٌ من (البابية) موجوداً إلى اليوم، إلاَّ أنَّ الغالبية منهم تحوّلوا إلى مذهب البهائية الذي ظهر بعد ذلك[١].

البهائية (الدين البهائي)

بعد مقتل علي محمد الباب رمياً بالرصاص عام ١٢٦٧هـ/ ١٨٥٠م إنشقّ البابيون إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ البابيون الأصليون.

ب ـ البابيون الأزليون.

جـ ـ البهائيون.

---

(١) *The Concise encyclopaedia of Islam*, p. 61.

وقد اتبعت الفرقة الثانية الميرزا يحيى صُبح الأزل الذي كان قد عيّنه الباب خليفةً له. وبعد إتهام البابية باغتيال الشاه ناصر الدين القاجاري سنة ١٢٦٩هـ/ ١٨٥٢م تعرّض البابيون للقمع من قبل الدولة حيث أعدمت من جرّاء ذلك زرين تاج المُلقّبة «قرّة العين» مع جماعة من البابية، وفرّ يحيى صبح الأزل إلى بغداد.

وتعرضّت زعامة صبح الأزل لتحدي الميرزا حسين علي نوري (ت: ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م) الذي إدعى سنة ١٨٦٦ أنَّه المسيح الموعود الذي أخبر عنه الباب، وقد لقّب نفسه ببهاء الله، واستطاع أنْ يجلب غالبية البابيين إليه.

وفي عام ١٢٨٠هـ/ ١٨٦٣م وتبعاً لطلب من الحكومة الإيرانية قادَ العثمانيون زعيمي البهائية إلى السجن في (أدرنه) ثم بعد ذلك فرّقوا بينهما، حيث أرسلوا صبح الأزل إلى (قبرص)، وبهاء الله إلى (عكا) في فلسطين. وقد إختفى الأزليون بعد وفاة قائدهم بينما نشط البهائيون، وبدأوا بالأزدهار.

وبعد وفاة بهاء الله في مدينة عكا عام ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م إدّعى كلٌّ من أبنائه عباس أفندي (ت: ١٣٤٠هـ/ ١٩٢١م)، وشوقي أفندي (١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م) أنَّه هو المرشح مكانه إلاَّ أنَّ إدارة المنظمة أصبحت بأيدي هيأة عامة[١].

إنَّ المعتقد البهائي أصبحَ ديناً مستقلاً بذاته إنفصل عن التشيع بشكل خاص وعن الدين الإسلامي بشكل عام، فهو الآن له كتابه المقدّس وقوانينه التشريعية، وأنبياؤه. حيث يعتقدون أنّ (الباب)، وبهاء الله هما في منزلة النبيّ محمد عند المسلمين، فهما يحملان نبوءات جديدة من الله. وبناءاً على ذلك فهم حلّوا محل الأديان التي سبقتهم كدين (الإسلام، المسيحية، اليهودية،

---

(١) *The Concise Encyclopaedia of Islam*, p. 62. Momen, p. 232. Balyuzi, *Baha'ullah the king of glory*, p. 269.

الزرادشتية)، ولا علاقة لهم بالمذهب الشيعي الاثني عشري[1].

الجمعية الحجتية

نشطت الدعوة إلى البهائية في إيران أوائل القرن العشرين الميلادي، وقد جوبهت بحملات منظمة خصوصاً منْ قبل المؤسسة الدينية الشيعية. ومن بين تلك الاجراءات تأسست الجمعية الخيرية الحجتية المهدية «أنجمن خيرية حجتية مهدوية» بداية الخمسينيات الميلادية على يد الشيخ محمود ذاكر زاده تولائي المعروف باسم الشيخ محمود حلبي. وكان الحلبي قد درس بمدينة مشهد على يد الميرزا مهدي الأصفهاني الذي كان يُظهر تفانية في محبة الإمام الغائب. وقد لاحظ الحلبي أنَّ بعضاً من طلبة العلوم الدينية انجذب إلى المعتقد البهائي مما دعاه إلى مناقشتهم وإقناعهم بالتخلّي عنه. بعد ذلك انتقل إلى طهران، ومارس دعوته ضد البهائية في المساجد العامة مما أكسبه تأييد العلماء ودعمهم المادي له.

إستمدت الحركة الحجتية فكرة وجودها من عقيدة الإمام الغائب وقد تولّت الحركة مهمة الإعداد لاستقبال الإمام الثاني عشر، الذين يعدون أنفسهم جنوداً له. لذلك فهم لا يرون التحرك السياسي أو العمل العسكري قبل ظهور الإمام الغائب جائزاً ضد الأنظمة الجائرة، بل يُقصرون أعمالهم على الفعاليات الثقافية والتربية الروحية.

وانصبَّ عمل الجمعية على حفظ الامكانات البشرية والتهيء لانتظار الإمام الغائب الذي يعتبرونه قائداً عاماً لجميع القوى. وهم بذلك يُظهرون الألم لفراقه والدعاء من أجل سلامته.

وتأتي دعوتهم هذه مزامنة لدعوة حركة إسلامية ثورية في إيران كانت

---

(١) Momen p. 232.

تدعو إلى المجابهة المسلّحة ضد الشاه، وهي حركة نوّاب صفوي الذي أُعدم سنة ١٩٥٦م.

أمّا بعد الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، فإنّ الجمعية الحجتية وقعتْ في إشكالية متبنياتها الدينية التي تختلف عن متبنيات الثورة الإيرانية، ويمكن تلخيص ذلك بما يلي:

أولاً: بدأت شعارات الحجتية تُغايرُ الشعارات التي طرحتها الثورة الإيرانية بلحاظ أنَّ إيران كانت تخوضُ حرباً طويلة الأمد مع العراق.

فمثلاً كانت توجهات الحجتية تؤكد على حفظ الامكانات والقوى حتى ظهور الإمام الغائب، وصدور أمرهٰ في الجهاد باعتباره قائداً عاماً لجميع القوى. في حين أنّ توجهات الثورة الإسلامية كانت تُركز على دور الإمام الخميني باعتباره القائد العام لجميع القوى في البلاد «فرمنده كل قوى إمام خميني».

كما أنَّهم كانوا يُطلقون لقب (الإمام) على «الإمام الغائب» فقط ويلقبون الخميني بـ(نائب الإمام)؛ لأنَّ لفظ (الإمام) لا ينطبق إلاَّ على (المعصوم).

وكانت الثورة الإيرانية قد طرحتْ شعاراً مقابل هذه الفكرة يقول: «بي عشق خميني نتوان عاشق مهدي شد» أي: «لا يمكن أنْ تكون محبّاً للمهدي، إذا لم تكن محبّاً للخميني».

وفي هذه المرحلة بالذات أعتبرَ الحجتية أنَّ العدو الحقيقي لهم هو الشيوعية، وإنَّ الماركسية هي وارثة للبهائية. في الوقت الذي كانت توجهات الثورة الإسلامية تناصبُ العداء (لأميركا)، وتعتبرها الشيطان الأكبر (شيطان بُزرگ).

من هنا إعتبرَ خصوم الحجتية أنَّ هذه الجمعية تسعى دائماً لخلق محاور صراع كاذبة بين الحركات الثورية الإسلامية، واعدائهم بإيجاد عدو آخر. فقد

سعوا في بداية تشكيلهم إلى خلق محور صراع إسلامي ـ بهائي مقابل الصراع الإسلامي مع النظام الشاهنشاهي. لذلك إعتاد خصومهم تسميتهم بالحزب المتخاذل، أو «حزب قاعدين»[1].

ثانياً: كان الشيخ محمود حلبي معادياً للفلسفة والفلاسفة، ويعتقد أنَّ جوهر الأديان الإلهية يناقض الفكر اليوناني، لذا فقد كان يدعو للالتزام بأفكار الفقهاء، ورواة الأخبار من المحدّثين.

في حين أنَّ قائد الثورة الإسلامية الإمام الخميني كان على نقيض ذلك تماماً؛ فقد أعطى للفلسفة أهمية خاصة، وكتب فيها مؤلفات عديدة. وقد نحا تلامذته منحاه في ذلك مما ظهر على مؤلفات الشهيد الشيخ مرتضى مطهري الذي كان رئيساً للمجلس الثوري، والذي أغتيل بعد انتصار الثورة بشهور قليلة.

ثالثاً: الأفكار المستندة على تأويل النصوص الدينية التي تبنّتها الجمعية الحجتية فسحت المجال لبعض المجاميع من خصوم الثورة بمناداتهم بالأفكار نفسها كطريق غير مباشر للتصدي لمواجهة الثورة نفسها، والنيل من قائدها.

وعلى ذلك فقد تبنّت الجمعية الحجتية قيادة الإمام الخوئي الذي كان مقيماً في النجف واعتبرته مرجعاً أعلى للشيعة، مقابل قيادة الإمام الخميني باعتبار توجهاته هي توجهات دينية محضة بعيدة عن التدخل بالشؤون السياسية.

كما تبنّت الجمعية الكتابات العقائدية التي طرحها السيد مرتضى العسكري في مؤلفاته باعتبارها مؤلفات مذهبية بالصميم من جهة، ولصلته الشخصية بالشيخ محمود الحلبي من جهة أخرى. ويُعتبرُ العسكري من قادة

---

(١) وقد صدر في ذلك كتاب بالفارسية بعنوان (در شناخت حزب قاعدين زمان) تحت اسم ع. باقي، وطبع بمدينة قم ١٩٨٢م.

حزب الدعوة الإسلامية بالعراق في مرحلة الستينات الميلادية[1].

رابعاً: حذّر الإمام الخميني أفراد الجمعية الحجتية بشكل غير مباشر في خطاب له ألقاه في ١٢ شوّال ١٤٠٣هـ/ ١٣ تموز ١٩٨٣م من العمل ضد توجهات الثورة الإسلامية، وخاطبهم بقوله: «لا تتحرّكوا خلاف حركة هذا الموج، (يعني به تيار الأمة الإسلامية في إيران)، وإلاّ ستتكسر أيديكم وأرجلكم».

وبعد هذا الخطاب صدرَ عن الجمعية بيان جاء فيه: بعد التحقق من أنَّ مُخاطب الإمام الخميني كان يقصد «الجمعية» لذلك فقد عُرضَ الموضوع بواسطة مسؤولي الجمعية على المؤسس المعظم والأستاذ المكرّم حضرة حجة الإسلام والمسلمين أقاي حلبي، وتفضّل بما يلي: «في هذه الحالة الوظيفة الشرعية ليست إدامة النشاطات، وجميع الجلسات والبرامج يجب أنْ تُعطّل».

وقد اقتصرَ نشاط الأفراد على إقامة المجالس الخاصة بالمناسبات الدينية ومجالس الذكر والدعاء.

أمّا السلطة الإيرانية فقد اتخذت من جانبها بعد هذا البيان قرارات صارمة بحق الجمعية الحجتية منها:

---

(١) ساهم السيد مرتضى العسكري بداية الستينات الميلادية بعمل ثقافي ضخم في بغداد، حيثُ أسس العديد من المشاريع الثقافية والمدارس؛ كما أسس كلية أصول الدين وأصبح عميداً لها. وبعد مجيء حزب البعث عام ١٩٦٨م إلى السلطة فرَّ العسكري إلى إيران، (وهو اليوم قد تجاوز الثمانين من عمره). ويبدو أنَّ صلة العسكري بالحجتية أضعفت مكانته عند الثوريين فلم يكن له موضع في دولة إيران الجديدة كما لم تكن له صلة بحزب الدعوة الإسلامية أيضاً.

كتبَ العسكري العديد من المؤلفات، منها: خمسون ومائة صحابي مختلق، ومعالم المدرستين في ثلاث أجزاء، وغير ذلك من المؤلفات التي لم تخرج عن الدائرة المذهبية، ولولا ذلك لكان واحداً من زعماء الإصلاح في العالم العربي.

١ ـ عدم السماح للشيخ الحلبي من ممارسة أي نشاط علني، خصوصاً ما يتعلّق بالقاء الخطب الدينية وارتقاء الأعواد.

٢ ـ محاصرة مراكز الجمعية خصوصاً في مسجد خراسان وطهران، ومنع أفرادها من التجمعات الدينية.

٣ ـ إيقاف جميع المنشورات والمؤلفات التي تصدر عن الجمعية وتقييدها، مما أدّى إلى عزل الجمعية عن الواقع الاجتماعي والسياسي العلني.

٤ ـ اعتزل الشيخ محمود الحلبي عن ممارسة الخطابة والتبليغ بعد هذه الحوادث، وأصبح جليس داره، ولتقدّمه بالسنّ أيضاً.

تُوفي الشيخ محمود سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م عن مائة عام.

الزعامة الدينية بعد الكلبايكاني

توجد طبقة من الفقهاء رشحوا للمرجعية. ولمّا كان موضوع «المرجعية» يخضع لاعتبارات شتى فمن المفيد إدراج قائمة بأسماء أغلب الفقهاء المعاصرين:

١ ـ السيد محمد الصدر ـ النجف.

٢ ـ السيد علي السيستاني ـ النجف.

٣ ـ الشيخ محمد أمين زين الدين ـ النجف (تُوفي ٢٩ صفر ١٤١٩هـ/ ٢٥ حزيران ١٩٩٨م).

٤ ـ السيد علي البهشتي ـ النجف. (تُوفي ٩ ربيع الأول ١٤٢٤هـ/ ١١ أيار ٢٠٠٣م)، عن ٩٤ عاماً.

٥ ـ الميرزا علي الغروي التبريزي ـ النجف. (أُغتيل بالعراق في ٢٣ صفر ١٤١٩هـ/ ١٨ حزيران ١٩٩٨م).

٦ ـ محمد إسحاق فيّاض ـ النجف. من مواليد ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م ومن أظهر تلامذة الخوئي المقرّرين.

٧ ـ الميرزا جواد التبريزي ـ قم. من أساتذة الحوزة العلمية في قم. من مواليد عام ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م.

٨ ـ السيد علي الخامنئي ـ طهران، مرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

٩ ـ السيد محمد الروحاني ـ قم (رهن الإقامة الجبرية). تُوفي في ١٩ ربيع الأول ١٤١٨هـ/ ٢٥ تموز ١٩٩٧م.

١٠ ـ السيد صادق الروحاني ـ قم (رهن الإقامة الجبرية).

١١ ـ الشيخ محمد علي الأراكي ـ قم. مُرشح الحكومة الإيرانية وهو من مواليد سنة ١٨٩٤م، ويبلغ عمره مائة عام. (توفي في ٢٥ جمادى الثانية ١٤١٥هـ/ ٢٩ تشرين الثاني ١٩٩٤م).

١٢ ـ السيد محمد الشيرازي ـ قم. من مواليد العراق عام ١٩٢٨م، رشّح نفسه للمرجعية عام ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م بعد وفاة أبيه الميرزا مهدي الشيرازي، وأوجد له أتباعاً بمدينة كربلاء. ويرجع إليه في التقليد جملة من الشيعة في منطقة دول الخليج، والمنطقة الشرقية بالسعودية. وبعد مجيء حزب البعث إلى السلطة عام ١٩٦٨م ترك العراق واستقرَّ في الكويت عام ١٩٧٠م. وبعد نجاح الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ توجه إلى إيران وأقام بمدينة قم. وقد عارضه الثوريون الإيرانيون في جملة أمور، وبدأت علاقته تسوء مع الدولة شيئاً فشيئاً. وعُرف الشيرازي بنشاطه وقدرته على جذب أعداد كبيرة من الطبقات الشعبية الشيعية إليه. وقد شكّل خطّاً داخل المرجعية تميز به من خلال التآليف الغزيرة التي كتبها وطريقة العمل مع القواعد الشعبية التي اعتمد عليها. وقد تعرّض في إيران إلى الامتهان، واعتقل أبناؤه ومريدوه، وتعرّض الكثير منهم للعنف. تُوفي بقم ٢ شوال ١٤٢٢هـ/ ٧ كانون الثاني ٢٠٠٢م،

وخلّفه أخوه السيد محمد صادق الشيرازي المولود سنة ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م.

١٣ ـ السيد حسن القمي ـ قم (رهن الإقامة الجبرية).

١٤ ـ الشيخ حسين علي منتظري ـ قم. كان خليفة للإمام الخميني ونائباً عنه لمدّة عشر سنوات، إلاّ أنَّ الإمام الخميني نحّاه عن خلافته بسبب تدخله في بعض المسائل السياسية التي تخصّ أمن الدولة (وهي قضية إعدام السيد مهدي الهاشمي)، ولم تقم له قائمة بعد ذلك.

١٥ ـ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي. من أساتذة الحوزة العلمية في قم.

١٦ ـ الشيخ محمد فاضل اللنكراني ـ قم. من مواليد ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م، ومن طلاب السيد حسين البروجردي والإمام الخميني. له شرح على كتاب (تحرير الوسيلة) لأستاذه الخميني في عشر مجلدات. (وهو مرشح للمرجعية).

١٧ ـ السيد محمود الهاشمي. من تلامذة الإمام محمد باقر الصدر ومن أساتذة الحوزة العلمية، تقلّد سنة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م رئاسة السلطة القضائية في إيران. وهو من مواليد عام ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

١٨ ـ السيد كاظم الحائري. من تلامذة الإمام محمد باقر الصدر، ومن أساتذة الحوزة العلمية، المولود سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ويقيم بمدينة قم.

١٩ ـ الشيخ محمد تقي الفقيه ـ لبنان، المولود سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م وهو من كبار الفقهاء يقيم ببلدة حاريص. (تُوفي ٢٨ شوال ١٤١٩هـ/ ١٤ شباط ١٩٩٩م).

٢٠ ـ السيد محمد حسين فضل الله ـ لبنان. من مواليد سنة ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م. من أظهر وكلاء الامام الخوئي المعتمدين في لبنان. دعا إلى مرجعية السيد علي السيستاني بعد وفاة الخوئي عام ١٩٩٢، ثم رُشِّحَ مباشرة بعد ترشيح السيد الخامنئي للمرجعية أوائل عام ١٩٩٥م.

إشتهر السيد فضل الله على الصعيد السياسي في عقد الثمانينات الميلادية كأحد أبرز علماء الشيعة في العالم الإسلامي، بسبب أحداث لبنان وما طرأ عليها من متغيرات سياسية. إلاَّ أنَّ وهجه المتألق إنطفأ لدى القطاع الشيعي في عقد التسعينيات بعد ترشيحه للمرجعية الدينية والحملة المنظّمة التي تلقّاها على أيدي المخالفين لتوجهاته. وللسيد فضل الله مشاريع إنسانية عُرفت بالمبرّات.

ومما يُلاحظ وجود طبقة أخرى من المجتهدين في إيران والعراق أمثال: الميرزا حسين الوحيد الخراساني، لطف الله الصافي، محمد الشاهرودي، محمد تقي بهجت، موسى الشبيري الزنجاني، والسيد محمد سعيد الحكيم وغيرهم، يرجع إليهم قطاع محدود في الفتيا رغم اشتهارهم ضمن نطاق الحوزات العلمية بالتدريس والتأليف والفتيا.

المرجعية الدينية في النجف

فقدت المرجعية في النجف نفوذها السياسي منذ منتصف السبعينات الميلادية بسبب الهجمة العنيفة التي سدّدها الجهاز الحاكم في العراق لمركزها العلمي. وبقيت الحوزة الدينية بالرغم من وجود المرجعية العليا فيها مركزاً إسمياً غير فاعل.

فبعد أنْ قامت الدولة بتسفير علماء النجف، ممن ينتمون إلى أصول غير عربية أوشكت الحوزة أن تخلو من طلابها. فحاول المجتهدون وعلى رأسهم السيد محمد باقر الصدر تشجيع الشباب العرب من الانخراط في سلك الحوزة لملء الفراغ الذي تركه المسفّرون. إلاَّ أنَّ هذا المخطط لم يشمل سوى بعض الأفراد القلائل من ذوي الخبرة والمواهب العلمية الذين لاقوا حتفهم على يد الحكومة العراقية فيما بعد. ولم يتطور الوجود الحوزوي للنجف بعدما بقي طوال فترة الثمانينات الميلادية مرتكزاً على مرجعية الإمام الخوئي، ولم يتعدَّ ذلك.

وبعد إيقاف الحرب العراقية ـ الإيرانية عام ١٩٨٨م تغيّرت المعادلات السياسية بعد شعور العراق بخروجه من حرب مدمرة على مدى ثمان سنوات وهو لا يزال نظامه جاثماً على السلطة. خرج قوياً معافى بعد امتلاكه معدّات الفتك الحربية من الأسلحة الكيمياوية والصواريخ المتطورة البعيدة المدى.

في ظلّ تطورات الشعور بالانتصار العسكري فتحت الدولة العراقية أبواب التسامح مع الحوزة النجفية لجميع الطلبة الراغبين بالدراسة فيها، فأقبلَ الطلبة الخليجيون وغيرهم من القادمين من دولة البحرين، والمملكة العربية السعودية، وبعض المدن العراقية وهم قلّة، وغصّت بهم المدارس الدينية والبيوت بعدما كانت الجامعات الكبرى والمدارس خالية من الطلبة بشكل كامل.

إلاّ أنَّ فترة الاستقرار والازدهار هذه لم تستمرّ طويلاً بعد احتلال القوات العراقية دولة الكويت سنة ١٩٩٠م حيث اختفى جميع الطلبة الوافدين، ورجعوا إلى بلدانهم خوفاً من العواقب المترتبة على هذه الحقبة الجديدة من تاريخ العراق.

وبعد هجوم قوات التحالف وهزيمة القوات العراقية في عاصفة الصحراء سنة ١٩٩١م انتفضت المدن الشيعية ضد مراكز الدولة الرسمية للتخلّص من نفوذ حزب البعث الحاكم بالعراق. وكانت النجف أولى هذه المدن. حيث سيطر الأهالي الثائرون على مراكز الدولة، وأوقعوا الدمار بها. وبقيت مدن كربلاء والحلّة والديوانية والنجف كلّها خاضعة لحكم المنتفضين العراقيين ممن يُناوؤن سياسة حكومتهم. إلاّ أنَّ الحكومة إلتفّت على هذه الحركات وأوقعت بالمدن الخسف والدمار بعد قصفها بالصواريخ واعتقال الأهالي وقتلهم بما عُرف فيما بعد بالمقابر الجماعية. وتُقدّر أعدادهم بمئات الآلاف من جميع طبقات المجتمع حتى النساء والأطفال والشيوخ والرضّع. وبذلك أجهضت الانتفاضة واستردّت السلطة عافيتها مرّة أخرى بعدما فقدتها تحت ضربات قوات التحالف.

وتُذكّر هذه الانتفاضة بتلك المماثلة التي شهدتها المدن الشيعية في أعقاب هزيمة القوات العثمانية أمام الجيش البريطاني بمنطقة الشعيبة عام ١٩١٥م، وطرد المسؤولين التابعين للإدارة العثمانية. وقد نجح النجفيون في تحقيق استقلالهم أمام العثمانيين لكنهم لم ينجحوا بالاحتفاظ باستقلالهم طويلاً عام ١٩٩١ بسبب الهجمة العنيفة التي سدّدها النظام العراقي باستخدام المعدات الحربية المتطورة في تدمير هذه المدن. وقد طال الاعتقال في النجف بضعة أنفار من الطلبة الدارسين والعلماء، ومجموعة من الشخصيات العلمية لم يُعرف عنهم أثر.

هدأت الأوضاع واستقرّت في النجف بعد المذابح التي ارتكبتها الدولة بها وبغيرها من المدن الشيعية كمدينة كربلاء والحلة. وبدأت الأوضاع بالاستقرار شيئاً فشيئاً دون أن تترك معلماً مهماً من معالم النهضة أو التغيير.

وفي خِضَمّ أحداث هذه المرحلة تُوفي الإمام الخوئي في ٢٠ آب ١٩٩٢م فتصدّر قائمة المجتهدين السيد عبد الأعلى السبزواري، السيد علي السيستاني، السيد محمد الصدر. وكان أظهرهم السيد السبزواري الذي انثنت له وسادة المرجعية دون منازع، إلاّ أنَّ الزمن لم يمتدّ به إلاّ عاماً واحداً حيث توفي في ١٦ آب ١٩٩٣، وقد تجاوز الثمانين عاماً.

وبعد وفاة السبزواري ظهرت أسماء آخرين هم: الشيخ علي الغروي والشيخ بشير النجفي، والسيد محمد سعيد الحكيم، والسيد حسين بحر العلوم.

أمّا المراجع الآخرون فلم يتألق منهم سوى السيد محمد الصدر الذي هيمن على هذه المرحلة القصيرة من تاريخ المرجعية العليا في النجف بالرغم من امتداد السيد السيستاني في أوساط الحوزات خصوصاً حوزة قم عن طريق الموارد المالية التي بدأ وكلاؤه برفد طلبة الدراسات الدينية بها. أمّا المراجع الباقون فلم تكن لديهم مقدرة أكثر من طباعة رسائلهم العملية

وتوزيعها على المكلفين، وتسجيل حضورهم في الساحة الشيعية دون أن يحقّقوا مكاسب أكثر من ذلك.

مرجعية السيد محمد الصدر

يُعتبر السيد محمد بن السيد محمد صادق الصدر المولود سنة ١٣٦٢هـ/ ١٩٤٣م من أظهر تلامذة الإمام السيد محمد باقر الصدر. رشّحَ للمرجعية في حياة الإمام الخوئي، ونشرَ رسالته العملية. وقد جاء في فترة حرجة من تاريخ اندحار السلطة العراقية بسبب الحصار المفروض على العراق من قبل دول التحالف.

وعلى إثر ذلك فقد غضّت الدولة العراقية الطرف عن النجف وعلمائها واْشتغلت بما هو أهم من ذلك. وقد وجدت في مرجعية العلماء هذه المرّة سنداً لها فيما إذا أبدت سياسة مرنة تجاههم فأقبلت باسناد بعض مجتهدي الحوزة، وقدّمت التسهيلات لهم.

وكانت الأمور الرسمية المتعلقة بطلبة العلوم الدينية بيد المرجع الإمام الخوئي وتشمل إعفاء الطلبة من الخدمة العسكرية، والتوقيع على إقامات الأجانب، وغير ذلك. وهي صلاحيات توكلها الدولة للمرجع لتنظيم الأمور ضمن دائرتها.

وقد رأت الدولة بعد وفاة الخوئي نقل هذه الصلاحيات إلى السيد محمد الصدر، ربما كان ذلك خاضعاً للأسباب التالية:

١ ـ إنَّ حسابات الدولة السياسية قرّرت الإبقاء على مرجعية عربية بالنجف يمكن التعامل معها وإلزامَها بقوانين البلد نفسه خلافاً للمراجع المنتمين إلى جنسيات أخرى، حيث لا تنطبق قوانين الإلزام عليهم إلاَّ من وجوه أخرى.

٢ ـ أصبحت المرجعية في إيران مسيطرة على قطاع العالم الشيعي.

وظهور مرجعية عربية مقابلها سيسلب البريق المتوهج لحوزة قم ويرجعه إلى حوزة النجف.

٣ ـ من الممكن القول إنَّ النظام العراقي بعد حساباته الخاطئة التي ظهرت نتائجها بقتل الإمام محمد باقر الصدر عام ١٩٨٠م أراد أنْ يدعم مرشحاً من أظهر تلامذته ومن أسرته نفسها، ربما لإظهار نواياه في التعامل مع الحوزة من جديد، أو إقرار ضمني بعد أكثر من عقد من الزمن عن الخطأ الذي إرتكبه في قتل الإمام محمد باقر الصدر.

كان السيد محمد الصدر من جانبه قد رأى أنَّ مرجعية النجف لابدّ لها من النهوض في مشروع متكامل خصوصاً أنَّ الظرف الذي تمرّ به الدولة العراقية في الحصار المفروض عليها بعد حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١م من قبل دول التحالف، ضعضع تركيبة المجتمع على جميع المستويات، فبادر للعمل ضمن هذه المنظومات الاجتماعية المعقّدة؛ منظومة الدولة، منظومة المجتمع، منظومة الحوزة النجفية، منظومة الأصدقاء الأعداء في الخارج، خصوصاً أقرانه من طلاب مدرسة أستاذه الصدر الأول.

أمَّا ما يتعلّق بمنظومة الدولة فقد سعى الصدر لترحيل المواجهة معها، واشتغل ضمن دائرة المسموح أولاً، ثم الممنوع ثانياً حتى مقتله عام ١٩٩٩م.

وفيما يتعلق بمنظومة الحوزة النجفية وتشكيلاتها فقد وقف المجتهدون أمامه وقفة واحدة منظّمة لا تراجع فيها، ربّما بسبب سبقه عليهم، أو للتأثير الذي يُحدثه صنّاع المرجعيات من الممولين الماليين بطريقة لا يفطن إليها المرجع نفسه. وهي نفس الوقفة التي وقفتها الحوزة من قبل مع السيد محمد باقر الصدر وعرّضته للقتل.

كما انجرّ الموقف السلبي على أقرانه وزملائه ممن اتخذ الدولة الإسلامية في إيران محلاً للإقامة أمثال الطبقة الأولى من طلاب السيد الصدر الأول.

ولم ينجح مشروع الصدر الثاني إلاّ في المنظومة الاجتماعية التي نظّرها وطبّقها من خلال عمله الثقافي الذي إقترن بوجوب صلاة الجمعة.

وبالرغم من كلّ هذه المتغيرات التي تدور حوله فقد كان يقترب لمعالجتها شيئاً فشيئاً، خصوصاً فيما يتعلّق بإيجاد السند العلمائي الخارجي المتمثل بطلبة الصدر الأول في إيران ضمن إطار الجمهورية الإسلامية بعد أنْ عجز من توفيره داخل الحوزة العلمية النجفية.

صلاة الجمعة

أفتى الصدر الثاني بوجوب إقامة صلاة الجمعة في ٣ جمادى الثانية ١٤١٨هـ/ ٦ تشرين الأول ١٩٩٧م. وقد أمر وكلاءه في البلاد على إقامتها. وأول صلاة صلاّها بمسجد الكوفة كانت في ١٩ ذي الحجة ١٤١٨هـ/ ١٧ نيسان ١٩٩٨م، واستمرت إلى (٤٥) جمعة فقط حتى مقتله مساءاً في الجمعة الأخيرة في ٢ ذي القعدة ١٤١٩هـ/ ١٩ شباط ١٩٩٩م.

كانت صلاة الجمعة محوراً إلتفّت حوله الحشود في جميع أرجاء العراق بشكل لم يُشهد مثيل له. وقد كانت منطلقاً لنهضة فكرية أخلاقية إجتماعية سياسية مُقاومة، وجزءاً من مشروع فرض نفسه على الساحة من جديد وقد تلخّص بما يلي:

١ ـ أعادت صلاة الجمعة سطوة المرجعية الدينية إلى الشارع العراقي بعدما أطفأت الحكومة العراقية جذوتها منذ تولّي حزب البعث السلطة بالعراق عام ١٩٦٨م.

٢ ـ أحدث السيد محمد الصدر خلال سنوات مرجعيته القصيرة موجاً إجتماعياً هائلاً غيّر بواسطته جميع المعادلات السياسية التي طرحتها الدولة العراقية طوال ثلاثة عقود متواصلة من التثقيف الحزبي والسياسي لكافة طبقات المجتمع.

٣ ـ أعاد الصدر التحكم بالمجتمع في الدعوة إلى الإسلام في قبال

الدعوة إلى مبادىء حزب البعث التي استنفذت أغراضها في هذه المرحلة، وأصبحت مفاهيم قديمة لا تفي بالحاجة النفسية والفكرية للمجتمع.

٤ ـ استطاع الصدر أنْ يكسر حاجز الخوف النفسي الذي فرضته سياسة السلطة على الشعب. وقد تجلّى ذلك بمحاولة الاجهار بإصلاح الأخطاء الاجتماعية المنحرفة، ونقد ممارسات الدولة في المجالات المختلفة، وصدام أتباعه مع قوات الأمن في أوقات متوالية دون التراجع أمامهم أو تلبية مطاليبهم.

٥ ـ أصبح منبر الجمعة مطالباً بحقوق العراقيين وإطلاق حرياتهم على جميع الأصعدة، والدعوة لاطلاق سراح المسجونين والمعتقلين.

٦ ـ استطاع الصدر توحيد الصف الإسلامي ومنع الانقسام المذهبي وذلك بالايعاز إلى وكلائه بالالتحاق في صلوات الجمعة في المساجد السنية، وإقامة الصلوات معاً. وهذا ما حدث بإمامة عالم سني، وخطابة عالم شيعي، أو بالعكس في المساجد السنية والشيعية على حدّ سواء، خصوصاً في منطقتي الكاظمية والأعظمية.

٧ ـ انتشرت الدورات الدراسية الحرّة في عرض البلاد وطولها لدراسة العلوم الدينية كالفقه وعلم الأخلاق، والتفسير وغير ذلك. كما توفّر الكتاب الإسلامي بشكل واسع بعد حجبه زماناً عن متناول القراء.

جعفر الصدر في إيران

وقعت الدولة العراقية في إشكالات معقّدة بسبب نمو ظاهرة الصدر في العراق، ولم تستطع الإفلات منها أو معالجتها بعدما رأت أنَّ جميع السبل قد أُقفلت أمامها، ولم يعد الشارع العراقي إلاّ تابعاً لسلطة دينية، وحكومة غير رسمية هي سلطة الإمام محمد الصدر فلم تجدْ طريقاً إلاّ بالتخلّص منه. وبدأت تهيىء لمخطط الاغتيال.

أحسّ الصدر بالخطر المحدق به هذه المرة بشكل عنيف فحاول أنْ يكسب الجبهة الخارجية من زملائه العتيدين الذين تحوّلوا إلى إيران قبل

عقدين أو أكثر من الزمن، وكانوا جميعاً تلامذة للصدر الأول.

كان هؤلاء جميعاً غير متعاطفين معه، بل نُسب إلى بعضهم التصريح ضده، والوقوف أمامه باعتبار أنَّ شبهة سيطرة الحكومة العراقية على مرجعيته لا نقاش فيها. كما أنَّ الأجهزة الإيرانية بدورها خاضعة للمعلومات التي يضخّها هؤلاء العراقيون لهم في تقييم حركة الصدر وما يتصل بها من تطورات. وعليه فإنَّ مهمة إقناع هذين الجهازين بدعم مرجعية الصدر يحتاج إلى هزّة لا يمكن أن تحدث حسب تقدير الصدر الثاني إلاّ بارسال السيد جعفر الإبن الوحيد للإمام السيد محمد باقر الصدر إلى إيران.

وصل السيد جعفر الصدر الشاب الفتيّ، وديعة آل الصدر لدى العراقيين وحامل راية أبيه الإمام إلى إيران (هارباً من جحيم النظام الذي قتل أباه)، في شهر جمادى الأولى ١٤١٩هـ/ أواخر أيلول ١٩٩٨م ففوجئت به الأجهزة الرسمية الإيرانية والطبقات العلمية، وأصبح موضعاً لحفاوة مرشد الثورة الإسلامية الإمام السيد علي الخامنئي، ورئيس الجمهورية السيد محمد الخاتمي، وآية الله السيد محمود الهاشمي رئيس القضاء الأعلى وأظهر تلامذة أبيه.

وقد توافد على زيارته جميع تلامذة أبيه، ومختلف الطبقات العراقية.

كان السيد جعفر الصدر مزوّداً بخطّة هي الورقة الأخيرة في مخطط إنقاذ الصدر الثاني بالنجف. وكان يحسب حساباً أنّه يستطيع أن يُزيح ما علق من المنقولات المشوّهة لحركة الصدر الثاني في عيون طبقته من العلماء. إلاّ أنَّ السيد جعفر فُوجىء بتخلّي المعتمدين الكبار عنه، ونصحه بترك الدعوة إلى مرجعية الصدر الثاني أو إلصاق نفسه به طبقاً للجو العام الذي يعتقد بخيانة الصدر الثاني لخط الصدر الأول في التعامل مع السلطة، والطعن بأنَّ الصدر الثاني من الساذجين غير المتمرسين بعوالم السياسية وتقلبات الأمور.

بادر السيد جعفر بعد أنْ تخلّى عنه أنصاره الكبار إلى فتح مكتب للصدر الثاني بمدينة قم في ١٣ رجب ١٤١٩هـ/ ٣ تشرين الثاني ١٩٩٨م، دون أنْ

يستحصل إجازة رسمية من السلطات الإيرانية متحدّياً الأجهزة الإيرانية من جهة والعلماء المتنفذين من طلاب أبيه المخالفين من جهة أخرى.

كان موضوع المكتب عادياً لا يضيفُ شيئاً مثيراً. إلاّ أنَّ الأجهزة الإيرانية المرتبكة سارعت إلى إغلاقه بعد أسبوع واحد من الإعلان عنه وختمه بالشمع، وإلقاء القبض على السيد جعفر الصدر والتحقيق معه. فحدثت الضجّة بين العراقيين المقيمين في إيران، وفي غيرها من البقاع، ووقع المحذور وسرى خبر الاعتقال سريان النار في الهشيم. ثم سارعت الأجهزة بإطلاق سراحه معتقدةً بتواطئه مع النظام العراقي، وأقام إقامة جبرية في شبه عزلة. إلاّ أنَّ خطّة السيد جعفر المزوّد بها نجحت، فقد كان يريد الوصول إلى هذه النتيجة لإظهار الظلامة وإلفات النظر للحادث الجلل الذي يعرف أنَّ الصدر الثاني قريباً سيكون ضحيته، بعدما عجز عن الوصول إليه بواسطة الحوار المباشر مع الأطراف جميعاً.

وفعلاً، بعد ثلاثة شهور ونصف من إفتتاح المكتب وإغلاقه، وبالتحديد في ٢ ذي القعدة ١٤١٩هـ/ ١٩ شباط ١٩٩٩م وفي آخر جمعة له، أُغتيل الصدر الثاني غدراً مع ولديه السيد مصطفى ـ ١٩٦٤، والسيد مؤمل ١٩٧١م. فانقلبت كفّة الموازين لدى طبقة العراقيين المقيمين بإيران ضد مواقف الأجهزة الإيرانية، ومواقف العلماء المنتمين إلى مدرسة الصدر الأول ممن تنكّر واعتدى على مقام الصدر الثاني.

بعد يومين من استشهاد الصدر الثاني في ٢١ شباط ١٩٩٩م أقام مرشد الثورة الإسلامية السيد علي الخامنئي مجلس الفاتحة في «مسجد أعظم» بمدينة قم حضره ممثله، ومدير مكتبه الشيخ محمدي كلبايكاني، والسيد محمد باقر الحكيم، وغيرهم من أقطاب الشخصيات العراقية العلمية. إلاّ أنَّ هذا المجلس إنفجر بالصخب ضد المعزّين فانهال العراقيون عليهم بالهتافات ضد السيد محمد باقر الحكيم وأسرته متهمين إياه بالوقوف ضد الصدر الثاني، وقد رجم المتظاهرون المعزّين بالأحذية.

إستعاد السيد محمد الصدر عافيته بعد مقتله، وتألقت مرجعيته ملفتةً الأنظار وبدأت خطب الجمعة تُبثّ في أرجاء البقاع، ومؤلفاته تنتشر انتشاراً واسعاً بعدما زهد الناس فيها، ولم يهتمّ أحد بها. وبذلك نجح في مهمته في مماته على صعيد إستعادة سمعته وتفهّم حركته، بعدما نجح في حياته من بناء منظومة ثقافية وسياسية متكاملة أسقط فيها حسابات الدولة العراقية من دون رجعة.

كما نجح السيد جعفر الصدر في مهمته بالرغم من إنفراده بالقيام بها، وتخطي جميع الصعاب من أجلها.

ويمكن القول إنَّ النتائج التي حقّقتها مهمة السفر إلى إيران لا تقلّ عن النجاح الذي أحرزه الصدر الثاني في ميدان العمل الإجتماعي ونجاحه في استقطاب ملايين العراقيين وتحويلهم إلى «تيار» بعده.

أمّا العراق بعد مقتل الصدر الثاني فقد طالته المجازر الدموية بانتفاضة الصدريين في جميع مدن العراق، ولم تهدأ الحال طوال شهور متواصلة حتى سقوط النظام العراقي على يد قوات التحالف في ٩ نيسان ٢٠٠٣م.

يُلاحظ على حركة السيد محمد الصدر ما يلي:

١ ـ أكمل الصدر الثاني المشروع الثقافي الذي لم يُتحْ للصدر الأول تنفيذه بسبب الظروف التي مرَّت بها المرجعية في تلك المرحلة.

٢ ـ عاش السيد محمد الصدر فترة صخب لم يشهد لها تاريخ المرحلة نظيراً. فقد تكالبت عليه جميع القوى المحيطة به واتفقت على حصاره وإلصاق التهم المنفّرة به. وامتدت هذه الاتهامات إلى زملائه وطلاب مدرسة أستاذه الصدر الأول ممن كانوا يقيمون في إيران، وغيرها من المناطق، وكأنّ هذا الحصار كان مخططاً له.

٣ ـ عُرف السيد محمد الصدر منذ نشأته بالقيم المثلى والصراحة والزهادة. وعُرف بعد تصديه للمرجعية بالقوة والتحدي والشجاعة ورباطة الجأش وقوة القلب. الأمر الذي يدعو مَنْ عرفه أنْ يُنكر أنَّ هذا الليث

الأبيض صاحب الكفن الذي يخطب بمحراب علي(ع) في مسجد الكوفة، هو نفسه ذاك الحيي المتواري عن الأنظار المشغول بالكتابة والتأليف وقيام الليل وصيام النهار. وكان قد إستغلّ موقعه كقائد ديني واجتماعي لصياغة منظومة دينية ثقافية للمجتمع العراقي استطاع أنْ يطبّقها عملياً، ويُظهر نتائجها خلال عام واحد من إقامة صلاة الجمعة التي لم يُقمها أحد بالعراق من علماء الشيعة الذين قالوا بتعطيلها.

٤ ـ غيّر الصدر تركيبة المؤسسة الدينية الشيعية باستقطاب أبناء العشائر العربية وتشجيعهم على الانخراط في صفوف طلبة الدراسات الحوزوية بالنجف. وقد فتح الباب واسعاً لهم والعمل في أوساطهم، حتى تشكّلت طبقة من الطلاب الحوزويين الشباب غيّرت من تركيبة الحوزة العلمية المعتمدة دائماً على طلاب الدراسات من غير العرب. وقد أصبح أتباعه ظاهرة من ظواهر المجتمع العراقي، وهم يعدّون بمئات الآلاف.

٥ ـ إنَّ مواجهة مرجعية الصدر الثاني للسلطة العراقية تعدّ آخر مواجهة يشهدها تاريخ الفقهاء نهاية العقد الأخير من الألفية الثانية، وبداية لمرحلة جديدة من مراحل تاريخ المرجعية الدينية في النجف الأشرف.

بين الشهيد الثاني والصدر الثاني

توجد وجوه تشابه ومقاربة بين الشهيد الثاني والصدر الثاني بالرغم أنَّ الفترة الزمنية بينهما تقارب أربعة قرون ونصف، وهي تندرج بما يلي:

١ ـ لُقّب الشيخ زين الدين العاملي بلقب الشهيد الثاني حتى عُرف به تمييزاً له عن الشيخ محمد بن مكي المعروف بالشهيد الأول. ولقّب السيد محمد الصدر بالصدر الثاني تمييزاً له عن السيد محمد باقر الصدر المعروف بالصدر الأول.

٢ ـ بين الشهيد الأول والثاني من فواصل الزمن (١٧٩) عاماً، حيث قتل

الشهيد الأول سنة ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م وقتل الشهيد الثاني سنة ٩٦٥هـ/ ١٥٥٨م. في حين أنَّ الفاصلة الزمنية بين الصدر الأول والصدر الثاني (١٩) عاماً فقط. أي أنّهما متعاصران.

٣ ـ يُعتبر الصدر الثاني من أظهر تلامذة الصدر الأول ومن أرحامه الأسريين، في حين لم تكن بين الشهيد الأول والثاني صلة قربى ولا معاصرة.

٤ ـ عاش الشهيد الثاني والصدر الثاني عمرين متقاربين، فقد قُتل الشهيد الثاني عن (٥٤) عاماً في حين أنَّ عمر الصدر الثاني عند مقتله كان (٥٦) عاماً.

٥ ـ تتشابه جهود الصدر الثاني العلمية بجهود الشهيد الثاني من حيث التنوّع والوفرة والإبتكار. ويظهر ذلك بالنظر إلى مؤلفاتهما.

٦ ـ إشتهر الشهيد الثاني بأنّه كان شعبياً غير متكلّف، وكثيراً ما كان يحتطبُ ليلاً لعياله. وهي نفس السمة التي تميّز بها الصدر الثاني من التواضع والبساطة والتعامل مع الناس وجهاً لوجه مضافاً إلى كسر حجاب العادات والممارسات في صفوف العلماء بالخصوص كلحاظ الشأنية والجلوس في صدر المجلس، وغير ذلك مما يُفسّر خروجاً عن العرف العام.

٧ ـ تعرّض الشهيد الثاني للملاحقة والمطاردة من قبل السلطة العثمانية مما أضطر أنْ يغيّب نفسه لكي لا تصل إليه أيادي الاعتقال.

كما تعرّض الصدر الثاني للحيف نفسه، فقد أُعتقل ثلاث مرّات، ١٩٧٢، ١٩٧٤ (تعرّض للتعذيب فيها)، وبعد قيام الانتفاضة الشعبانية عام ١٩٩١م.

٨ ـ كان الشهيد الثاني قد أحرج السلطة العثمانية عندما فسحت المجال له باستحداث منظومة دينية على وفق المذاهب الخمسة، في حين كان

العثمانيون لا يقرّون إلاّ العمل على وفق المذاهب السنية الأربعة. وقد نجح في خلق تيّار ثقافي امتدّ من خلاله المذهب الإمامي في وسط لا يقرّ إلاّ بالعداء له.

وحقّق الصدر الثاني ذات الشيء عندما إمتدّ في صفوف الجماهير من خلال صلوات الجمعة وتمكّن من تغيير ما بنته السلطة الحاكمة من منهاج فكري وسياسي للمجتمع العراقي خلال عقود ثلاثة في عام واحد من جهاده الثقافي والتربوي حتى شكّل تياراً كبيراً عُرف فيما بعد بالتيّار الصدري.

وقد ظهر نفوذ هذا التيار بعد أربع سنوات من رحيل الصدر الثاني على يد ولده الشاب السيد مقتدى الصدر الذي دخل في مواجهة مسلّحة مع قوات الاحتلال للعراق في شهر آذار ٢٠٠٤، وتشكيل كتائب جيش المهدي.

٩ ـ تعرّض الشهيد الثاني لاتهامات من قبل القطاع الشيعي المؤيد للدولة الصفوية الإيرانية مفادها أنّه كان يُمالىء العثمانيين خصوصاً بعد ذهابه إلى عاصمة الخلافة اسطنبول، وقبوله بالتدريس في بعض المدارس الرسميّة التابعة لهم. وقد طال الاتهام ذاته الصدر الثاني من قبل زملائه من تلامذة الصدر الأول المقيمين في إيران، وغيرهم بأنّه كان فقيه السلطة، مُنصَّباً للمرجعيّة من قبل النظام العراقي وأنّه ساذج كالطفل، وغير ذلك من لائحة الاتهامات.

١٠ ـ واجه الصدر الثاني السلطة بعد أنْ فرضت شروطها عليه ولم يستجب لتهديداتها مستبدلاً بعباءته السوداء الكفنَ الأبيض. وقد نُقل عنه أنّه كان يقول: «أينَ الرصاصة التي تمنحني الشهادة»؟! وهي ذات المقولة التي إنطلق منها الصدر الأول حين قال: «لقد صمّمتُ على الشهادة، ولعلّ هذا آخر ما تسمعونه مني».

أمّا الشهيد الثاني فبالرغم أنَّ تفصيلات حياته أصابها الغموض فإنّ طبيعة مواجهته للسلطة لم تكن واضحة سوى بجانبها الثقافي.

ويظهر أنَّ الشهيد الثاني والصدر الثاني كانا معادلتين متقاطعتين مع

أحداث المرحلة لا يمكن أن يُحلَّ لغزهما إلاّ بالقتل. وهي ذات المقولة التي تنطبق على الصدر الأول أيضاً.

١١ ـ يتشابه الشهيد الثاني مع الصدر الثاني ليس في الحياة فحسب، بل بعد الاستشهاد أيضاً. فقد قامت ضجّة كبيرة إستغلّت وفاتهما لمصالح سياسية متشابكة. فقد إستغلت دولة إيران الصفوية حادثة تغييب الشهيد الثاني على الصعيدين الرسمي والشعبي ضد الدولة العثمانية كردّة فعل على التقديرات الخاطئة التي انتُهجت ضده في حياته.

وقد حدث الشيء نفسه مع الصدر الثاني حيث فُرض طوق حصار عليه من قبل الأقربين إليه والأبعدين على حدّ سواء لم ينكسر إلاّ بمقتله.

١٢ ـ لقّبَ الصدر الثاني نفسه ولي أمر المسلمين إظهاراً منه لسطوته مقابل سطوة الحكومة العراقية. في حين أنَّ هذا اللقب كان من مختصات مرشد الثورة الإسلامية في إيران السيد علي الخامنئي مما يُعتبر محاولة لسلب اللقب منه، أو إشراكه فيه على الأقل. ولعلَّ في ذلك ما أوحى للأجهزة الإيرانية بأنَّ الحكومة العراقية المعادية للسياسة الإيرانية كانت وراء ذلك.

السيد علي السيستاني

من أبرز تلامذة الخوئي ولد سنة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م، درس بمدينة مشهد وقم على يد البروجردي، وهاجر إلى النجف عام ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، وحضرَ أبحاث الإمام الخوئي والامام الحكيم والسيد محمود الشاهرودي. بدأت مرجعيته بعد وفاة الخوئي، وتوسعت بعد وفاة السبزواري والكلبايكاني.

إنَّ شخصية السيستاني وتوجهاته تشبه إلى حدّ ما شخصية أستاذه الخوئي وتوجهاته العلمية حيث يمكن القول إنَّ مرجعية السيستاني هي الامتداد المماثل لمرجعية الخوئي.

ويمكن إجمال العناصر المؤيدة لهذه الزعامة بما يلي:

أولاً: وكلاء الخوئي والمشرفون على مؤسساته الخيرية الثقافية في العالم.

ثانياً: التيار الشيعي المحافظ ويمثله جماعة الخوجة الاثني عشرية برئاسة الملاّ أصغر محمد علي جعفر، (مقرها الرئيسي في لندن). ويعتقد الخوجة أنَّ السيستاني هو المرجع المؤهل في الوقت الحاضر للقيادة. وتبعهم على ذلك مجاميع الخوجه في أفريقيا والهند وباكستان وبلدان أخرى. كما يرجع إلى السيستاني بالفتيا بعض كبار التجار الشيعة في منطقة دول الخليج.

ويتحدّرُ جماعة الخوجة من إحدى القبائل الأفريقية الهندوسية في تنزانيا التي تحوّلت من الديانة الهندوسية إلى الإسلام، معتنقة المذهب الشيعي (الإسماعيلي).

وفي أواسط القرن التاسع عشر الميلادي إنتقلوا إلى المذهب الشيعي الإثني عشري.

وفي عام ١٩٤٦م تأسست في دار السلام (تنزانيا) جماعة الخوجة الأفريقية Federation of Khoja Shi'a Ithna Ashari Jama'at of Africa بعدها تأسست عام ١٩٦٧م جماعة الخوجة العالمية في لندن The World Federation of Khoja Shi'a Ithna Ashari Muslim communities.

ويبلغ تعداد جماعة الخوجة في العالم حوالي مائة وخمسة وعشرين ألف شخصاً، وفيهم كبار التجار ورجال الأعمال موزعون في أقطار مختلفة منها: أميركا، أفريقيا، وبريطانيا.

ويرأسُ الملاّ أصغر علي محمد جعفر الجماعة منذ عام ١٩٦٧م حتى الوقت الحاضر. (وهو من مواليد عام ١٩٣٦م)[1].

ثالثاً: المخالفون لتوجهات الحكومة الإسلامية في إيران في تعيين المرجعية الدينية.

---

(١) تُوفي الملاّ أصغر في ١٤ ذي الحجّة ١٤٢٠هـ/ ٢١ آذار ٢٠٠٠م.

تعاظمت مرجعية السيد السيستاني بعد سقوط النظام العراقي في ٩ نيسان ٢٠٠٣م، وأصبح الرقم الأول بين المرجعيات الكبيرة، للمواقف التي تميّز بها وطروحاته في شأن صياغة المنظومة السياسية للبلاد.

المرجعية الدينية في إيران

وجدت المؤسسة الدينية نفسها في إطار دولة قامت بجهود الفقيه الإمام الخميني الذي حكم إيران قرابة عقد من الزمن. وبعد رحيله تولّى رئيس الجمهورية الأسبق السيد علي خامنئي المنصب ذاته الذي شغله الإمام الخميني. ولما كان الخميني قد نجحَ في تمثيل السلطتين الدينية والسياسية فإنَّ خلفه الخامنئي حاول جاهداً ملء الفراغ الديني، والتصدي للمرجعية العليا بعدما مثّل السلطة السياسية للدولة كمرشد لها.

وبعد رحيل الكلبايكاني تقسّمت المرجعية بين السيد علي السيستاني الذي يعتبرُ فقيهاً محايداً، وبين الشيخ محمد علي الأراكي الذي أعلنت إيران زعامته الدينية.

وفُسّر تعيين الأراكي للمرجعية، وهو بهذا العمر الطويل مقدمة لتعيين السيد علي خامنئي للزعامة الدينية مضافاً إلى زعامته السياسية التي ورثها كمرشد عام للجمهورية الإيرانية.

أمّا السيد محمد الروحاني فله نصيب من الأتباع في بعض مدن إيران الشمالية وبعض مناطق دول الخليج. وكذلك فإنَّ السيد محمد الشيرازي يرجع إليه جماعة في بلدان الخليج وباكستان. إلاَّ أنَّ هذين الفقيهين لا يستطيعان الامتداد في أوساط الإيرانيين وغيرهم بسبب الحصار المفروض على مرجعيتهما مِنْ قبل الحكومة الإيرانية[1].

(١) تُوفي السيد الروحاني في ١٩ ربيع الأول ١٤١٨هـ/ ٢٥ تموز ١٩٩٧م، وتُوفي الشيرازي في ٢ شوّال ١٤٢٢هـ/ ٧ كانون الثاني ٢٠٠٢م.

وبعد وفاة الشيخ الأراكي أُثيرت تساؤلات حول المرجعية نتيجة لوجود أكثر من مرجع طرح نفسه على الجماهير. وقد دعت بعض الأجهزة الرسمية للدولة الإيرانية لتعيين السيد علي خامنئي ليكون خليفة للشيخ الأراكي مضافاً إلى منصب «ولي أمر المسلمين» وذلك للأسباب التالية:

١ ـ الوحدة بين القيادة السياسية والمرجعية الدينية والتي كان يمثلُها الإمام الخميني منذ عام ١٩٧٩م.

٢ ـ عدم السماح بنقل المرجعية إلى خارج إيران؛ حيث أنَّ الحوزة في العراق بعد رحيل الإمام الخوئي خضعت لتحكم النظام العراقي؛ مضافاً إلى أنَّ حجم الشيعة الإيرانيين يقرب من ثلث عدد الشيعة في العالم.

وقد لاقت الدعوة إلى تعيين الخامنئي معارضة بعض المجتهدين باعتبار أنَّ اختيار مقام المرجعية لا يخضع لاعتبارات الدولة الدعائية في التعيين، بل يتمّ اختيار المرجع للتقليد تبعاً لإنجازاته في الدراسات الدينية.

ويمكن اعتبار تعيين الخامنئي للمرجعية حاجة ماسّة للإيرانيين أنفسهم وذلك للأسباب التالية:

١ ـ إنَّ الخامنئي سياسياً على رأس دولة دينية وما دامت الزعامة السياسية منحصرة به، كقائد أعلى للجمهورية الإسلامية في إيران فإنَّ الزعامة الدينية وما تتطلبه من شؤون الفتيا وغيرها لا بدّ وأنْ تكون بيده أيضاً.

٢ ـ قيادة الطائفة الشيعية في زمن الغيبة تبعاً للتصوّر الشيعي، يجب أن تكون بيد الفقهاء. وقد نصّ دستور عام ١٩٠٦م خلال الحكم القاجاري على أهمية دور الفقيه وصلاحياته في توجيه الدولة؛ إلاَّ أنَّ هذا الدستور وسّع بعد الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م صلاحيات دور المرجع في الحكم من خلال نظرية «ولاية الفقيه».

٣ ـ اجتمعت القيادتان الدينية والسياسية بالإمام الخميني منذ عام ١٩٧٩

حتى وفاته عام ١٩٨٩م. وقد ظهر ذلك في الفقرة الخامسة من الدستور الإيراني، التي نصّت على أنَّ القيادة السياسية يجب أن تكون بيد الفقيه المعروف، والذي يكون مقبولاً عند أغلب الناس.

٤ ـ بعد تنحية خليفة الإمام الخميني الشيخ حسين المنتظري في ٢٧ آذار ١٩٨٩م، أي قبل وفاة الإمام الخميني (ت: ٤ حزيران ١٩٨٩م) بسبعة وستين يوماً، أرسل الإمام الخميني رسالة في ٢٩ نيسان ١٩٨٩ إلى رئيس مجلس صيانة الدستور أشار فيها إلى عدم الضرورة لأنْ يكون القائد السياسي مرجعاً دينياً بل يُكتفى منه بالفقاهة.

وقد مكّنتْ هذه المقولة تعيين الخامنئي قائداً سياسياً للجمهورية الإسلامية في إيران.

٥ ـ ترشيح السيد خامنئي للمرجعية حدث في وقت وجود دولة إسلامية شيعية، وقد تلاشت نظرية الرجوع إلى المجتهد (الأعلم) في ظل الواقع الذي تفرضه إدارة الدولة. لذلك اكتفيَ من المُرشح الرسمي لمنصب (الولي) أن يكون فقيهاً، وليس بالضرورة أن يكون أعلم المجتهدين في الدروس الدينية.

إنَّ تعيين السيد علي الخامنئي مرجعاً دينياً للدولة مضافاً إلى قيادته السياسية في إيران ظاهرة جديدة في عملية انتخاب المرجع فرضتها طبيعة المرحلة، حيث إكتُفيَ من المرشح لمنصب (الولي) أن يكون فقيهاً وليس بالضرورة أن يكون أعلم المجتهدين في دراسة بعض المواضيع في علم الأصول أو الفقه. لأنَّ مفهوم (الأعلمية) قد تطور بتطور الأزمان، ولم يعد باستطاعة أي فقيه أن يدّعي أعلميته المطلقة على غيره لمحدودية الملكات، وتوسّع العلوم وتنوعها.

وبالرغم أنَّ هذه الحالة هي خاصة بمرشد الدولة الإسلامية السيد علي الخامنئي، إلاَّ أنّها سرت إلى بعض الطموحين من الفضلاء لترشيح أنفسهم للمرجعية دون أنْ يحسبوا لشرائط الأعلمية حساباً. ويبدو أنَّ هذا الإتجاه سيفتح الباب واسعاً لمدّعين آخرين في المستقبل.

وقد فات هؤلاء أنَّ ظاهرة الخامنئي من الظواهر المتميزة التي لا تتكرر في تاريخ المرجعيات باعتبار سلطته السياسية ووقوفه على رأس دولة إسلامية. فكلّ شخص يمكن أن يكون مرجعاً لكنّه لا يمكنه أنْ يتبوّأ منصباً كمنصبه في الاشراف على الجمهورية الإسلامية كقائد أعلى، ومرشد للنظام. فاقتران المرجعية الدينية وملازمتها للمرجعية السياسية أمرٌ مقبول في ظلّ الواقع الذي تفرضه السلطة. ولا يحقّ للآخرين ممن هم خارج هذا المنصب أنْ يسيروا في الطريق نفسه لهذه الاعتبارات.

وتبقى ظاهرة السيد الخامنئي من الشؤون الخاصة بسياسة الدولة الإيرانية ولم تتعد دائرتها للقطاع الشيعي العام.

الخاتمة

ويمكن إجمالها بالنقاط التالية:

أولاً: تركز هذا البحث على دراسة التطور التاريخي للمرجعية الدينية العليا في جانبيه السياسي والعلمي، ودور الفقهاء الشيعة عبر العصور. وقد ظهر أنَّ مناطق نفوذهم تنحصر في العراق وإيران بشكل رئيسي ولم تلبث أنْ تنتقل من مدينة إلى أخرى ضمن إطار البلد الواحد.

ففي العراق توزّعت المراكز الدينية بمدينة الحلّة وكربلاء واستقرّت أوائل القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي بمدينة النجف. وفي إيران توزّعت مراكز العلم في أصفهان ومشهد وقزوين واستقرّت بمدينة قم.

كما تتوزّع حوزات فرعية أخرى في بلدان مختلفة أهمها حضوراً وأغزرها نشاطاً الحوزة العلمية في جبل عامل. فقد ظهر مركز جبل عامل مزامناً لقيام الدولة الصفوية واشتهر من خلال سيرة الفقهاء العامليين الذين إقترنت أسماؤهم بالنشاطات السياسية أو الوظائف الدينية ضمن نطاق دائرة الصفويين.

وبالرغم أنَّ منطقة جبل عامل لم تبلغ في استقلاليتها ما بلغته المراكز الدينية في العراق وإيران، إلاّ أنّها أنتجت فقهاءاً كباراً يُعدّون من أعلام الفكر في تاريخ الإسلام عموماً وتاريخ التشيّع بشكل خاص.

ثانياً: بدأ تشكيل المؤسسة الدينية الشيعية متزامناً مع استقرار الوضع السياسي للبويهيين في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي كما ظهر فقهاء روّاد كان الشيخ المفيد على رأسهم. وبالرغم من وجود بعض الفقهاء قبله، إلاّ أنّه كان رائد مدرسة فكرية تطورت على يد تلامذته وأصبحت لها معالم فكرية واضحة.

ثالثاً: من الناحية التاريخية ظهر طبقاً للموروثات، أنَّ فقهاء بغداد في الفترة البويهية وضعوا أساس التفكير العقائدي والمذهبي الإمامي فيما ألّفوهُ من بحوث في الفقه وعلم الأصول والحديث والرجال وعلم الكلام أصبحت مصادر أصلية للمذهب، في حين أنَّ تراث ما قبل هذه المرحلة لم يصل شيء منه ولم يعرف.

وفي المرحلة التالية حقق فقهاء الحلّة تطوراً في العلوم الشرعية كما أنَّ توافقهم مع حكام الدولة المغولية وتوافق الحكام معهم كان له أثرٌ في إمتداد التشيّع وازدهاره.

رابعاً: كشفت المرحلة الأولى من «مدرسة النجف»، عن العلاقة بين زعيم الإمامية الشيخ جعفر كاشف الغطاء والشاه فتح علي القاجاري وتأييده بالفتاوى، وإضفاء الصفة الروحية عليه من خلال السلطة الدينية التي يتمتع بها كاشف الغطاء.

كما أظهر البحث أيضاً وجود صلة ودّية بين زعيم الطائفة الشيخ جعفر كاشف الغطاء، والزعيم الوهابي الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كان مردودُها حفظ المراكز الدينية الشيعية من غارات الوهابيين الانتقامية. وقد تبدّل الأمر عندما هُوجمت المدن الشيعية بعد عقد من وفاة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

خامساً: شهدت المرحلة الثانية من مراحل الحوزة العلمية في النجف تطوّراً جديداً عندما زجَّ الفقهاء أنفسهم في ميدان العمل التغييري؛ حيث نجح

آية الله الخميني في إسقاط النظام الشاهنشاهي في إيران، بينما تعرّض فقهاء العراق للإبادة والاضطهاد خشية من زيادة نفوذهم الديني والسياسي وكان على رأسهم الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر.

وبعد غياب القيادة السياسية المتمثلة في إيران بالخميني عام ١٩٨٩، والقيادة الفكرية المتمثلة بالعراق بمحمد باقر الصدر عام ١٩٨٠م، والقيادة الفقهية المتمثلة بأبي القاسم الخوئي عام ١٩٩٢م؛ فإنَّ المرجعيّة العامة لم ينفرد بها فقيه واحد بالرغم من إجماع الكلمة على الرجوع إلى محمد رضا الكلبايكاني الذي لم يحالفه الحظ كثيراً حيث توفي في ٩/ ١٢/ ١٩٩٣ عن (٩٦) عاماً.

وقد ملأت مرجعية السيد محمد الصدر الفراغ السياسي بالعراق، وأصبحت ظاهرة من ظواهر مواجهة السلطة العراقية على جميع المستويات. وقد انحصرت هذه المرجعية بخلق قاعدة جديدة من قواعد المجتمع الشيعي بالعراق اعتمد على العناصر العربية الشابة في المجتمع العراقي. وقد قتل السيد محمد الصدر اغتيالاً على يد السلطة العراقية سنة ١٩٩٩م.

أمّا بعد هذه المرحلة وبدخول القرن الجديد من عام ٢٠٠٠م، وسقوط النظام العراقي على يد قوات التحالف في ٩ نيسان ٢٠٠٣م، فقد أظهرت مرجعية الإمام السيد علي السيستاني صلابتها ومواقفها المتوازنة تجاه الأحداث التي مرّت بالعراق، وظهر كمرجع أعلى للطائفة الشيعية نال احترام جميع الطبقات الشعبية والرسمية على حدّ سواء.

سادساً: تناول البحث بداية ظهور الحركة الأخبارية أواخر العصر الصفوي على يد مؤسسها الميرزا محمد أمين الأسترابادي، ثم ظهورها ثانية بمرحلتها الإحيائية، وبعد وقت طويل نسبياً أيام الدولة القاجارية على يد الميرزا محمد بن عبد النبي النيسابوري الأخباري. وهي وإنْ إتخذت وجه الصراع الفكري القائم على مسائل الفقه المختلف عليها، إلاّ أنّ صراع

المذهب الأخباري كان واجهة لتعطيل جهود المجتهدين وإشغالهم بالمناقشات التي لا طائل وراءها.

كان الفقهاء الأخباريون يهدفون إلى وضع نظام يقوم على إتّباع النصوص الحديثيّة الواردة عن الأئمة وعدم تأويلها أو إفرازها أو الحديث عنها في محاولة للابتعاد بهذه المؤسسة عن كلّ ما يبعدها عن وظائفها الدينية.

سابعاً: أوضح البحث أنَّ جهود المحقّق الكركي في إيران الصفوية بالرغم من شهرتها في التأثير على طبقات المجتمع إلاً أنَّ استقراره في إيران لم يكن إلاً عبر سنوات ستة قضى ثلاثة منها في عصر الثورة وثلاثة منها أواخر حياته أي بعد عقدين من إقامته الأولى.

ثامناً: لم يكن تشيّع القبائل السنيّة في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي الذي تمّ على يد السيد مهدي القزويني بعد عام ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م، مخطّطاً كان قد أُعدّ من قبل فقهاء الشيعة لغرض نشر المذهب الإمامي في صفوف هذه القبائل، وإنما كان خاضعاً للمصادفة وحدها إثر نزاع بين القزويني والشيخ وادي زعيم القبائل الزبيدية بالعراق.

كما إنَّ رحلة السيد محمد حسن الشيرازي إلى مدينة سامراء لم تكن أبداً تهدف في باطنها التأثير على القبائل السنيّة وسحبهم إلى التشيّع، وإنما كانت رحلة فرضتها ظروف النجف الاجتماعية على الشيرازي، ولم تكن الدعوة المذهبية هدفاً من أهدافها.

تاسعاً: يظهر أنَّ نفوذ «الفقيه» في المجتمع الإسلامي كان مؤثراً خلال فترة الحكم البويهي والمغولي. وحسب منهجنا في دراسة التاريخ فإنَّ الكثير من الفقهاء كانوا أرباب سلطة وحكم أمثال أسرة الشريف الحسين بن الطاهر الموسوي وولديه الشريفين المرتضى والرضي، وأسرة آل طاووس، وآل المحقّق والعلاّمة الحلّي.

عاشراً: كان العلاّمة الحلّي مشرفاً على إدارة الدولة المغولية الايلخانية وموجّهاً لها. وكان تعيين «الحاكم» يتمّ بأمره وإمضائه.

الحادي عشر: تطوّر الألقاب والمصطلحات التي لحقت بالفقيه هي من المستحدثات التي بدأت بالظهور في العهد الصفوي عند اشتداد الصراع بين الفقهاء والحركات المعارضة كالأخبارية والصوفية وغيرهما، وامتدت إلى صراع الفقهاء مع الحركة الشيخية والبابية والبهائية. وقد إكتسب «الفقيه» ألقاباً لم تكن مستخدمة قبل هذه الأزمنة كلقب «آية الله»، الذي إستُخدم أول مرّة لقباً للعلاّمة الحلّي في عهد السلطة المغولية بالعراق وإيران.

الثاني عشر: بناءاً على درسنا التاريخي فإنَّ تاريخ الفقهاء بعد قيام الدولة الصفوية بإيران اختلف عمّا كان قبلها. فقد كان للفقهاء الدور القيادي في السلطة والحكم قبل مرحلة الصفويين خلافاً للنصوص التاريخية التي جرى عليها التسالم في دراسة تاريخ الإسلام. أمّا بعد هذه المرحلة فقد أصبح الفقيه منحسراً دورُه باختصاصه. أمّا عمله خارج نطاق حوزته العلمية وتصديه لمواجهة ما يجده من إنحرافات فكرية أو سياسية فإنه ينصبّ في دائرة ردود الأفعال فقط، وينتهي بانتهائها حتى في حالة إحراز نصر ظاهري له، فإنَّ مثل هذه الانتصارات هي وجه من وجوه الهزيمة لعدم قيامها بمنهاج محدّد، أو هدفية يمكن أنْ تُستثمر بعد انتهاء الأحداث أو في مستقبلية العمل المرجعي، كما ظهر ذلك في ثورة التنباك، والحركة الدستورية، والتحرّك السياسي للإمام محسن الحكيم في مواجهة السلطة بالعراق الحديث (١٩٦٠ ـ ١٩٧٠م).

الثالث عشر: تاريخ المرجعية الدينية الشيعية قبل قيام الدولة الصفوية تاريخ غامض موهوم ومستلب. أمّا بعد مرحلة الصفويين فهو كسائر التواريخ لا مادة فيه، ناجمٌ عن ردود أفعال استفزازية يُسخّر لها «المجتهدون» للمواجهة. وتنسحب هذه الحالة على التاريخ المعاصر أيضاً.

فليس هناك تاريخ مُغنّى، له هدفٌ وغاية للفقهاء، بل هناك مجموعة

أحداث وجد «الفقيه» نفسه وسطها مؤدّياً واجبه الديني حيالها دون أنْ يحيط بأهدافها.

وعليه لا توجد للفقهاء أهداف في صناعة تاريخهم، وإنما يتشكل وحده بالمصادفة والمفاجئة بما تفرزه المرحلة من صراعات فكرية أو سياسية ليجد المرجع الديني في نهاية المطاف أنَّ جولته قد انتهت بعدما تيقّن أنَّ دورته كانت خارج إطار دائرته خصوصاً في المواجهات السياسية، الأمر الذي ينبّهه للارتداد. كما حصل للشيخ النائيني عند إنخراطه في أحداث الحركة الدستورية، وتراجعه عنها باتلاف نسخ كتابه «تنبيه الأمة» الذي كتبه للتنظير لها، والدفاع عنها.

الرابع عشر: الانتصارات التي يحقّقها الفقهاء في صراعهم مع التيارات السياسية أو الفكرية المتعارضة، أو السياسية الفكرية وإنْ إتسمت بنفوذ الفقهاء وسطوتهم، إلاَّ أنّها وجهٌ من وجوه الهزيمة. وغالباً ما ينتهي الانتصار حال تحقّقه، بالفشل.

فمن الفقهاء مَنْ يحقّق أهدافه في المهمة التي وجد نفسه فيها، كما في ثورة «التنباك» السياسية عام ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م، التي حقّق الشيرازي سلطته الدينية من خلالها، وإن كانت ضمن الانتصار الخارج عن إطاره.

ومن الفقهاء مَنْ لم يحقّق شيئاً من أهدافه بعد نزاله مع قوى سياسية مخالفة لتوجهاته لينتهي نزاله إلى الفشل، كما حصل ذلك في الحركة الدستورية لمجتهدي إيران والعراق، أوائل القرن العشرين، وفي مواجهة الإمام السيد محسن الحكيم لنظام الحكم بالعراق عام ١٩٦٩م.

فالانتصار في مثل هذه المواطن كما أطلقنا عليه هو وجه من وجوه الهزيمة، لأنَّ الهزيمة لا تتحقق إلاَّ بعد الفراغ من تحقيق الغَلَبة.

الخامس عشر: تميّزت المؤسسة الدينية الشيعية بنمطٍ من الفقهاء

يتشابهون في عطائهم الفكري، وتوجهاتهم السياسية أو المحايدة، وإنْ تباعدت فواصلُ الزمن بينهم.

إن تقريب أوجه التشابه بين فقهاء الإمامية لا يعني بالضرورة مبدأ المطابقة التام بينهم في جميع الاتجاهات. وعلى ذلك يمكن إيضاح دور فقيه في فترةٍ زمنيةٍ محددة، مع دور فقيهٍ آخر في فترة أخرى من خلال هذا التقسيم:

١ ـ المنحى التوفيقي والتوازن العلمي.

ويمثل هذا الاتجاه:

١ ـ شيخ الطائفة الطوسي (ت: ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م).

٢ ـ المحقّق الحلّي (ت: ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م).

٣ ـ الشيخ محمد باقر البهبهاني (ت: ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م).

٤ ـ الشيخ مرتضى الأنصاري (ت: ١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م).

٥ ـ السيد أبو القاسم الخوئي (ت: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

حيث تميّز هؤلاء الفقهاء بمنهج التوازن العلمي، فيتشابه الطوسي مع المحقّق الحلّي بأنه استطاع أن يمتصّ (الصدمة) التي ولَّدها الاتجاه العقلي الحاد الذي تبنَّاه أستاذاه: الشيخ المفيد والشريف المرتضى منهجاً في مؤلفاتهما، وذلك بالتوفيق بينه وبين الاتجاه النقلي. كما استطاع أن يُعيد جملةً من آرائهما في علم الكلام، وغيره من العلوم باختصار بعض مؤلفاتهما، وتنقيح مطالبهما العلمية.

أمّا المحقّق الحلّي فهو بدوره واجه المشكلة نفسها في مدرسة الحلّة في القرن السابع الهجري، حيث إمتصَّ الصدمة التي ولّدها المنحى العقلي الحاد للفقيه إبن إدريس الحلّي (ت: ٥٩٨هـ/ ١٢٠١م)، كما استفاد من تطوير آرائه

النقدية بعيداً عن الحملة التي شنّها ضد شيخ الطائفة الطوسي.

أمّا الشيخ البهبهاني والشيخ الأنصاري والسيد الخوئي فهم يمثلون المنحى العلمي المتوازن من خلال أصالة مدرستهما الأصولية والفقهية، وإنْ كان الخوئي يُعدُّ في نهاية المطاف، آخر المراجع الذي اعتمدوا منهج الأنصاري وأقفلوا الباب بعده.

٢ ـ منحى تأييد الفقيه للسلطة.

ويمثل هذا الاتجاه الفقيهان:

١ ـ الشيخ نور الدين علي بن الحسين المعروف بالمحقق الكركي (ت: ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م).

٢ ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت: ١٢٢٨هـ/ ١٨١٣م).

حيث تصدّى الكركي إلى دعم مشروع الدولة الصفوية في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي بإزاحة الطرق الصوفية، وإحلال عقائد الإمامية محلّها، وقد أُبعد الكركي إلى العراق مرتين، وقيل إنّه قُتلَ بطريقة غامضة عام ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م.

أمّا الشيخ جعفر كاشف الغطاء فقد كان متفانياً في دعم الشاه فتح علي القاجاري، ومتقرّباً إليه بمنحه الصلاحيات الدينية التي يمتلكها على الرغم أنَّ الشاه لم يكن مندفعاً في تأييده إلاّ بما يحقّقه من إضفاء الشرعيّة الدينيّة على حكمه، مع ملاحظة أنَّ الفقيه والحاكم في كلا المرحلتين؛ الصفوية والقاجارية ينتميان إلى مذهب مشترك.

٣ ـ المنحى المذهبي والمنحى السياسي.

ويمثل هذا الاتجاه:

١ ـ العلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م).

٢ ـ السيد مهدي القزويني (ت: ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٣م).

٣ ـ الإمام الخميني (ت: ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

فقد نُقل أنَّ العلاّمة الحلّي كانت له في فترة الحكم المغولي اليدُ الطولى في التبشير بالمذهب الشيعي، ونشره أيام السلطان أولجاتيو (خدابنده) الذي أعلن التشيُّع رسمياً في السلطنة المغولية.

ويشترك السيد مهدي القزويني مع العلاّمة الحلّي في نجاحه بتحويل مجموعة قبائل (زبيد) الممتدّة منازلها بين دجلة والفرات من شمال الكوت إلى منتصف الطريق إلى بغداد، إلى المذهب الشيعي بعد هجرته من النجف إلى الحلة سنة ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م. وقد لُقّب من جرّاء ذلك بلقب «معزّ الدين»، كما أطلق بعض مترجميه عليه لقب «العلاّمة الثاني». وهذا اللقبُ ربما تأتى من غزارة النتاج العلمي ومتانته عند كلا الفقيهين، مع تشابه جهودهما الفكرية والدينية معاً.

يُلاحظ أنَّ تحرّك العلاّمة الحلّي كان تحرّكاً رسمياً، بينما كان القزويني معتمداً على جهوده الذاتية، وعلاقته المباشرة بالقبائل العربية الخاضعة لسلطان الحكم العثماني السني.

أمّا الإمام الخميني فهو نسيجٌ وحده في صراع الفقيه مع السلطان، حيث إعتمد على المنحى السياسي العام في صراعه مع الأمبراطورية الشاهنشاهية بعيداً عن اللجوء إلى الذريعة المذهبية في المواجهة، حيث دار الصراع بين (فقيه) شيعي، و (ملك) شيعي. وقد نجح السيد الخميني في إسقاط الملكية، وإقامة الحكم تحت ظلّ جمهورية الفقهاء.

٤ ـ منحى الشهادة.

أما النمط الأخير فيمثله:

١ ـ الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (قتل: ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م).

٢ ـ الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي (قتل: ٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م).

٣ ـ الصدر الأول السيد محمد باقر الصدر (قتل: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

٤ ـ الصدر الثاني السيد محمد محمد صادق الصدر (قتل سنة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

فهم يلتقون بغزارة التأليف والتجديد في الدرس الفقهي، وبالشهادة أيضاً. قيل إنَّ الشهيد الأول نال درجة الشهادة على يد الدولة المملوكية التي استعملت الذريعة المذهبية بفتوى إثنين من قضاة المماليك أحدهما شافعي، والآخر مالكي، تواطأ هذان القاضيان على إيراد الشهيد الأول مورد التهلكة، فصدر الحكم عليه بالموت قتلاً ثم صلباً، ورجماً وإحراقاً، وذلك في قلعة دمشق بمحضر من الفقهاء ورجال الدولة، وحشود جماهيرية عارمة.

وقد بيّنا في درسنا التاريخي بطلان هذه الرواية، وأنَّ مقتله لم يكن خاضعاً للصراع الطائفي، وإنما كان سياسياً بحتاً. فقد كان الشهيد الأول حليفاً للمماليك الأتراك، ومتولياً السلطة على مدينة (جزّين) وما والاها من المناطق على مدى عشرين عاماً. ومقتله حصل على يد المماليك الشراكسة الذين اسقطوا حكم المماليك الأتراك سنة ٧٨٤هـ/ ١٣٨٢م. وقد رجّحنا أنَّ مقتله كان قد وقع بمعركة حصلت بين طرفي المماليك الذين كان الشهيد الأول من المتحالفين مع طرف الأتراك منهما.

أمّا الشهيد الثاني فقد غيّبته الدولة العثمانية حينما إستدعاه السلطان العثماني إلى اسطنبول للتحقيق معه في وشاية مذهبية، كما تقول النصوص التاريخية. وقد اختفت أخباره بعد ذلك، وقيل إنَّه قُتل قبل أنْ يصل إلى «الباب العالي». وبقي سرُّ مقتله خفياً في كتب التراجم والتاريخ.

أمّا الصدر الأول السيد محمد باقر الصدر فقد قُتل ببغداد تحت طائلة التعذيب الجسدي، بقطع أصابع كفّيه، وإحراق وجهه بالنار، وتهشيم رأسه

بمسمارٍ كبير. ولم يكن مقتله بدافع طائفي، وإنّما كان بدافع سياسي محض، بسبب الاضطرابات التي طالت العراق بعد إنتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م.

بينما قُتل الصدر الثاني اغتيالاً مع ولديه في النجف من جرّاء مواقفه ضد السلطة التي قتلت أستاذه الأول قبل قرابة العقدين من الزمن.

السادس عشر: تعتمد المؤسسة الدينيّة على شخص الفقيه الذي تؤهله مواهبُه العلمية المتقدمة وملكاته الشخصيّة إلى تبوّأ مركز الزعامة كمرجع ديني أعلى للطائفة. وكثيراً ما تُفرز هذه المؤسسة فقهاء متنافسين للوصول إلى الزعامة المطلقة العامة تبعاً للظروف التي ربما تكون في صالحهم أو لا تكون. وفي النتيجة تتوزع المرجعيّة الدينيّة بين الفقهاء في أغلب الأحيان. ويحصل أنْ ينفرد مرجع واحد في زعامة الطائفة ليكون مرجعاً أوحداً، ولكنْ في فترات متقطّعة من الزمن.

السابع عشر: مؤسسة الفقهاء المتمثلة بالمرجع الأعلى هي في جوهرها مؤسسة ثقافية تهتمُ بدراسة العلوم الدينيّة التخصصية لكنها في أحيان كثيرة تُفرز فقهاءاً يواكبون السياسة ويكونون رقماً فيها. ولا يتأثر موقفهم إذا كانت النتائج تعودُ لصالح تيارات سياسية لا صلة لها بمؤسسة الفقهاء، وهم بذلك وفي أحسن الفروض يُؤدّون واجبهم الديني الاصلاحي المتمثّل بنصيحة الحاكم، أو التهديد بعزله من قبل الجماهير.

وقد تبدّل هذا الموقف على يد آية الله روح الله الخميني بعد قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م حيث إنتقلت وظيفة الفقيه من الوظيفة الاصلاحية إلى الوظيفة التغييرية الداعية إلى إزالة نظام حكم، وإحلال نظام آخر محلّه.

الثامن عشر: الصلة بين مجتمع الفقهاء أو المؤسسة الدينيّة وبين المجتمع الشيعي ليست وثيقة لكنها تنمو إذا أحرز الفقهاء نجاحاً سياسياً أو ثقافياً مؤثراً.

التاسع عشر: المؤسسة الدينية الشيعية مؤسسة مستقلة عن المؤثرات الحكومية. والاستقلال يشمل:

أ ـ الاستقلال المادي: حيث تعتمد الحوزة العلمية في نفقاتها على الحقوق الشرعية من الهبات والهدايا والزكاة والخمس والتي تصل من عموم الشيعة في جميع أنحاء العالم.

ب ـ الاستقلال الثقافي: حيث يعتمد الطلاب في دراستهم على مصادر تعود لعلماء المذهب ككتب المحقّق الحلّي، والشهيد الأول (في الفقه)، وكتب الأنصاري والخراساني (في علم الأصول). وفي الآونة الأخيرة بدأت كتب السيد محمد باقر الصدر الدراسية (في الأصول) تحلُّ محل كتب الأنصاري والخراساني.

ج ـ الاستقلال السياسي حيث دأب الفقهاء بعدم التدخل في القضايا السياسية وتشكيل الأحزاب السياسية، وقد اتضح ذلك جليّاً في موقف الخوئي من عدم التدخل في الأمور السياسية خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية. وهناك استثناءات لهذه القاعدة كما ظهر في موقف بعض العلماء كالميرزا الشيرازي، والخراساني، والخميني.

العشرون: لم تقتصر المرجعية الدينيّة في كل عصورها على (مرجع) واحد، بل يشترك عدّة مراجع في الزعامة بالرغم من الاختلاف في عدد الأتباع. وتشمل واجبات (المرجع) ما يلي:

أ ـ الفُتيا بالمسائل الدينيّة حتى إذا كان المستفتي ليس شيعيّاً.

ب ـ تدريس الفقه والأصول للمتخصصين الذين هم في طور الاجتهاد بما يُصطلح عليه (مرحلة البحث الخارج).

جـ ـ استلام الموارد المالية من المتمولين الشيعة مباشرة، أو بواسطة الوكلاء في البلدان.

د ـ توزيع الرواتب الشهرية على طلبة العلوم الدينيّة في جميع المراكز الدراسية الشيعيّة، ولا يقتصر ذلك على طالب دون آخر، باختلاف (المراتب) تبعاً لإمكانية «المرجع» المالية وعدد مقلديه.

هـ ـ يُعيّن المراجع وكلاءاً عنهم يمثّلونهم في المناطق التي يكون فيها وجود شيعي. ويكون (الوكيل) عادةً من طلبة العلوم الدينيّة الذين يتمتعون بالاحترام الاجتماعي.

وإلى جانب الوكلاء الدينيين هناك وكلاء ماليون من التجار الشيعة الذين يثق بهم المرجع. ودور هؤلاء همزةَ وصل بين دافعي الحقوق الشرعية وأصحاب الموارد المالية، والمرجع. وليس بالضرورة أنْ يكون هؤلاء التجار من العلماء الروحانيين.

و ـ المبادرة لتأسيس المؤسسات الدينيّة والثقافية والاجتماعية، ودعم المشاريع العلمية.

الملاحق

الملحق الأول

مقتطفات من رسالة الإمام الشيخ جعفر كاشف الغطاء إلى الأمير عبد العزيز بن سعود

ورد إلى المُقصِّر مع ربّه، التائب إليه من ذنبه، الطالب من الله السداد، جعفر أقلّ طلبة أهل بغداد ـ كتابٌ كريمٌ، مشتمل على كلماتِ كالدرّ النظيم، ممّن لم يزل بالمعروف آمراً، وعن المنكر ناهياً زاجراً. الآمر بعبادة المعبود، الشيخ عبد العزيز بن سعود.

فلمّا نظرته وتدبّرتُه وتأمّلته وتصوّرته، خلوتُ في زاويةٍ من الدار، وتصفّحته تصفّح الإنصاف والإعتبار. وقلتُ متّهماً لنفسي بالميل إلى العصبيّة والعناد، والركون إلى ما عليه الآباء والأجداد: يا نفس اعرفي قدر دنياك، واحذري شرّ من أغوى أباكِ. لقد تخلّيتِ عن نعيم الدنيا بحذافيرها، وقنعتِ بقليلها، ولو بقرص شعيرها، وتجنّبت دار العزّة والوقار، واخترتِ العزلةَ والخمولَ في هذه الديار.

فلو كنتِ في كبار البلدان، من ممالك بني عثمان، أو في بعض بلدان فارس وإيران، لجاءت إليكِ الدنيا من كلّ جانب ومكان، ونلتِ من النعيم ما لم ينله إنسان.

فاحذري أنْ تكوني مع الإعراض عن هذه النعم الفاخرة، ممّن قد خسر الدنيا والآخرة.

فلمّا شممتُ منها رائحة التصفية، ورأيتُ أنّ نسبة المذاهب ـ لولا الله عندها ـ على التسوية، وجهتها إلى الكشف عن حقيقة الجواب عن الشُبهِ الموردة في ذلك الكتاب.

فأُقسمُ عليك ـ بمن جعلك متبوعاً بعد أنْ كُنتَ تابعاً، ومطاعاً بعد أن كنتَ لغيرك مطيعاً سامعاً، وأعزَّك بعدما كنتَ ذليلاً، وكثَّر جمعك بعدما كان نزراً قليلاً ـ أن تنظر ما رسمتُه سطراً سطراً، وتمعن في تحقيق ما رقمته نظراً وفكراً، متوحّشاً من الناس وقت النظر، متحذّراً من النفس الأمّارة كلّ الحذر، طالباً من الله كشف الحقيقة، سالكاً في المناظرة واضح الطريقة، فلعلّه يظهر أنّه ليس بيننا نزاع، فنحمد الله على الاتّفاق والاجتماع.

وفّقنا الله وإيّاكم لسلوك الجادة المستقيمة، والأخذ بالطريقة السليمة، وردّني الله إليك إنْ كنتَ أنتَ على الحقّ، وردَّكَ إليَّ أنْ كان الحقُّ معي، ومع أكثر الخلق.

فيا أخي، فوَحقِّ مَنْ رفع السماء، وبسط الأرض على الماء، إنّي لمَّا أجبتُكَ لمكارم أخلاقك، وحُسن سيرتك مع الناس، وإرفاقكَ بهم، أخشى عليك من سراية القَدْح إلى المشايخ الكبار، والعلماء الأبرار، الذين هم للشارع أبواب، ولأبواب الشرع بوّاب. عصمنا الله وإيّاكم، وكفانا شرَّ الجهل وكفاكم.

فقف يا أخي في مواضع الشبهات لئلا تقع في الهلكات. وإني والله فرحٌ مسرور بدفعك عن أبناء السبيل كلَّ محذور، وأمرك بالصلاة والصيام، وإنفاذ ما شرع النبيّ(ص) من الأحكام.

إلاَّ أني أخشى عليك أنْ تأخذ العالم بذنب الجاهل، والمنصف بورطة المعاند المجادل.

إنَّ أفعال الخير تُهدى إلى المولى. ومَنْ أولى بالهدايا من أنبياء الله وأوصيائه؟

فليس الذبح لهم وباسمهم حتى يكون الإهلالُ بذكرهم. وإنَّما ذلك

عملٌ يُهدى إليهم ثوابُهُ كسائر الأعمال. حتى أنَّه لو ذُكرَ اسمُهم على الذبيحة كان ذلك عند المسلمين منكراً، فهو ذبيحٌ عنهم، لا لهم.

وإني ـ والذي نفسي بيده ـ منذ عرفتُ نفسي إلى يومي هذا، ما رأيتُ، ولا سمعتُ أحداً من المسلمين ذبح أو نحر، ذاكراً لاسم نبيّ، أو وصيّ، أو عبد صالح. وإنَّما يقصدون إهداء الثواب إليهم.

فإذا كان في أطرافكم قبل تسلطكم مثل ذلك، (فصاحبُ الدار أدرى بالذي فيها).

ولا شكَّ أنَّ نجداً وأعرابها قبل أن تُظهروا فيها أمر الصلاة والصيام، وتأمروهم بملازمة العبادة للملك الديَّان كانوا كالأنعام، أو أضَل سبيلا. وقد رفع الله بكم عنهم الشقاق، وجعل بينهم الاتفاق، وفرَّقوا بين الحلال والحرام، وتوجَّهوا لأوامر الملك العلاَّم.

إنَّ المسلمين كافَّة يتبرَّؤن عمَّن يدعو غير الله، أو يستغيث بغيره، ويذبح أو ينحر لغير الله، أو يحلف بغير الله.

والذي فلقَ الحبَّة وبرأ النَسَمة لو علمتُ منهم ذلك لكفرتُهم، وهاجرتُ عنهم معتقداً وجوبَ ذلك عليَّ. ولكنْ وحقِّ مَنْ اشتقَّ من ظلمة العدم نور الوجود ما وجدتُ ذلك منهم، ولا صدر عنهم، فرُبَّما افترى الحاضرون لديكم تقرَّباً إليكم.

فاْقتصرْ على حدودك التي أنتَ فيها، فإنَّ النفسَ إذا قنعت فقليلٌ من الدنيا يكفيها.

فمهلاً يا أخي مهلاً مهلاً فإنَّ القوم ليس حالهم كما وصل إليكم، وورد عليكم. فإني بهم خبير، وبأحوالهم بصير. وليس غرضي مُجرَّد تزكيتهم، ولكنْ ـ والله ـ هذا الذي علمتُه من سريرتهم.

أقسمتُ عليك بمَنْ جمع بيننا في كلمة الإسلام، وألَّفَ بين قلوبنا في

هذه الأيام أنْ تنفرد عن الأصحاب إذا ورد عليك الكتاب. وترى نفسك كأنَّك ـ الآن ـ خُلقتَ مِنْ تراب، وتبذل الجهد في تمييز الخطأ من الصواب، فأنا وأنتَ لا حاجة بنا إلاَّ إليه، ولا اعتماد لنا إلاَّ عليه.

وإني منذ ثلاثين حُجَّة أنظرُ في حال طوائف المسلمين، محقيّهم ومبطليهم فلم أجدْ أحداً يُعظِّم كتاباً، أو نبيَّاً، أو مكاناً، أو عبداً صالحاً من غير قصد قربة من الله، أو انتسابه إليه. فقد ظهر أنَّ هذا كلّه من باب طاعة الله وتعظيمه.

فبحقّ مَنْ شقَّ لك السمع والبصر، وسلَّطك على طوائف من الأعراب والحضر أنْ تُوجّه ذهنك الوقَّاد، وفكرك النقَّاد صافياً عن ملاحظة العصبيّة والعناد، وتجعل مناظرتنا كأنَّها حين حضورنا في المقابر، وانصرافنا عن مرارة الدنيا، طالبين للنعيم الفاخر، وقد فارقنا الأموال والأولاد، وانقطعنا إلى ربّ العباد.

فيا أخي، أقسمتُ عليك بمَنْ خلقنا من تراب، ثم أودعنا الأصلاب أنْ تترك الجدال، وتتأمَّل في حقيقة الحال.

كيف تُشبّه أعمال المسلمين بأعمال عبدة الأصنام وغيرها؟

فيا أخي المقاصد متفاوتة، وإنَّما الأعمالُ بالنيَّات، ولكلّ أمرىء ما نوى. فرُبَّ كلمة ظاهرها الإسلام تصيرُ بالنيّة كلمة كفر، وبالعكس.

يا أخي الوصيّة مشتركة بيني وبينك. فالذي عليَّ ألاَّ تأخذني حميَّة الآباء والأجداد، وحبَّ الطريقة المأنوسة بين العباد، بل انظر بعين البصيرة، وإخلاص السريرة.

وأمَّا أنتَ فإنّي أخشى عليك من حُبّ الإنفراد، حتى لا تكون كبعض الآحاد، فإنَّ الأصابع لم تزل ممدودة، إلى مَنْ ركب جادة غير معهودة. وقد ورد في المَثَل: «خالفْ تُعرف».

ثم إني ـ والله ـ أخشى عليك من جهة أنَّك كنتَ خالي البال بعيداً عن هذه المحال فوردت عليك شُبهات لم تستطع ردَّها، وخيالات لم تبلغ حدَّها. فكان الحال كما قيل: (فصادفَ قلباً خالياً فتمكّنا).

وأمَّا اليوم فليس لك عند الله عذر. فقد علمتَ الأخبار، وسمعتَ بطريقة الخلفاء الأبرار.

فأجدَّ نظرك، واستعمل فكرك، وٱخلعْ عن نفسك ربقة التقليد، واطلب من ربِّك التأييد والتسديد.

الملحق الثاني

تعليقة الميرزا محمد هادي الخراساني
على كتاب «داعي الرشاد إلى سبيل الاتحاد»
للشيخ إبراهيم الراوي

أشار السيد محمد هادي الخراساني (١٢٩٧ ـ ١٣٦٨هـ/ ١٨٨٠ ـ ١٩٤٩م)، في هذه الوثيقة إلى أنّ السر برسي كوكس Sir Percy Cox إجتمع بمدينة الكاظمية مع زعيم مجتهدي الشيعة الشيخ محمد تقي الشيرازي (ت: ١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م) وأبدى استعداده لقبول المجتهدين الشيعة لإدارة شؤون البلاد الدينيّة.

تـمَّ هذا اللقاء عند سفر الشيرازي من سامراء إلى كربلاء وإقامته بالكاظمية قرابة الشهرين من ١٢ ذي الحجة ١٣٣٥هـ/ ٣٠ أيلول ١٩١٧م حتى ١٠ صفر ١٣٣٦هـ/ ٢٦ تشرين الثاني ١٩١٧م. وكان لقاءاً عادياً، ولكن الجديد في الأمر حسبما نقله الخراساني، أنّ أبناء السنّة بدأوا بالتقرّب من المجتمع الشيعي تحسباً للنفوذ الذي ربما يلعبه الشيعة في مستقبل العراق السياسي.

إلاَّ أنَّ شيئاً من ذلك لم يحدث بسبب الظروف المعقدة التي عصفت بالبلاد، فنشبت ثورة النجف ضد البريطانيين من قبل زعماء النجف المحليين

سنة ١٩١٨م، والتي كانت سبباً من أسباب اندلاع الثورة العراقية الكبرى عام ١٩٢٠م تحت قيادة المجتهدين وعلى رأسهم الشيخ محمد تقي الشيرازي.

داعي الرشاد

صدر سنة ١٩٣٠م في بغداد كتاب «داعي الرشاد إلى سبيل الاتحاد» للشيخ إبراهيم الراوي الرفاعي (١٢٧٦ ـ ١٣٦٥هـ/ ١٨٥٩ ـ ١٩٤٦م) أحد كبار علماء السنّة العراقيين، وهو في محتواه يدعو إلى الاتحاد بين الطائفتين الشيعية والسنيّة، أو الدعوة إلى اتحاد الطوائف الإسلامية بشكل عام. والكتاب في مجمله مراسلات بين الشيخ الراوي والسيد محمد مهدي العلوي السبزواري أحد فضلاء الطلبة الإيرانيين، حول موضوع (الاتحاد) وطريقة تحقيقه بين المسلمين.

وبالرغم من المكانة التي يتصف بها الراوي، وعلاقاته الحميمة مع علماء الشيعة، إلاَّ أنَّ ذلك لم يُثنِ الميرزا محمد هادي الخراساني من إبداء ملاحظات على صدور الكتاب من جهة، وأهداف المُتحاورين الراوي والسبزواري من جهة ثانية. كما ألمح على ذلك في هذه (الوثيقة) التي سجّلها بخطّه تعليقاً على كتاب «داعي الرشاد». وذكر فيها أنه كتب بعض التعليقات التاريخية التي أثارت، إذا صح النقل، الشيخ الراوي وأحزنته.

يعتقد السيد محمد هادي الخراساني، أنّ ظاهرة التقريب بين المذاهب هي في حقيقتها خاضعة لظروف موضوعية، خصوصاً أنّ صيحات التقريب تصدر عن أقلام سنيّة عندما يتزايد تيار النفوذ الشيعي، وبالعكس فإنّ موجة التقريب تنحسر أو ربما تأخذ وجهها الآخر عندما يقلّ هذا النفوذ عن الساحة السياسية. وعلى ذلك فقد فسّر الخراساني صدور «داعي الرشاد» نتيجة لسقوط بغداد، وبواكير ظهور النفوذ الشيعي.

بيد أنّ الواقع التاريخي بخصوص «داعي الرشاد»، يكشف خلاف هذا

الرأي. فقد تضمّن الكتاب مراسلات بين مؤلفه الراوي ومهدي السبزواري في مسائل الوحدة والاتحاد، ومحاولة الوصول إلى جامع مشترك بين الطرفين، كُتبتْ بين عامي ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م و١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م، وليس هناك إشارةٌ تدلّ على أنه كُتب في فترة ما بعد سقوط بغداد.

ذكر الشيخ إبراهيم الراوي أن الغاية من تأليف كتابه هي أن يكون سبباً للتآلف بين طائفتين من المسلمين، وذلك لما حلّ بالمسلمين من التخاذل والتنافر والتقاطع، لا سيما بعد الحرب العامة، الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م، والتي قضت على الدولة العثمانية. كما ذكر أنَّ الموجة الثقافية الجديدة أخذت تنشر أجنحتها في المدارس الرسمية معتقداً أنّ ذلك بداية لنشر الأفكار اللادينية المدعمة بالجمعيات الأجنبية التي إنتشرت في البلاد الإسلامية.

نص الوثيقة

قولُهُ «لما حلّ بالمسلمين»

أقول: صديقُنا السيد إبراهيم الراوي بعثَ هذا التأليف إليّ (داعي الرشاد إلى سبيل الاتحاد) وكتبتُ جزوتين (كرّاستين) على مقدمته فقط، وبعثتُهُ إليه، فكان أثقل عليه من الجبال الرواسي، فلم يتكلم بشيء بعد ذلك. وأخبرني (الواسطة) بأنّه إلى شهرين كان متغيّظاً مختنقاً.

وبالجملة: فإنه إنّما ألّف هذه الرسالة بعد سقوط بغداد واستيلاء الانكريز (الانكليز)، وتوجههم إلى علماء الشيعة لأكثرية التشيّع في العراق، وقوة العشائر. فانقطعت أيدي السنّة والجماعة، وعلمائهم من الدنيا، والمداخلة في الحكومة.

ولهم لأهل المسلمين (اقول) صديقنا السيد ابراهيم الواعظ بحث بهذا التأليف
الي وكتبت مرتين على مقاماتهم فشتان بين السيد كان اعقل ليرى الجبال الرواسي
فلم يتكلم بشيء بعد ذلك واخبرت الواسطة بانه الى شهرين كان متغيظا مختنقا
وبالجملة انما الف هذه الرسالة بعد سقوط بغداد واستيلاء الانكريز وتوجههم
الى علماء الشيعة لاكثرية التشيع في العراق وقوة العشائر فانقطعت ايدي
السنة والجماعة وعلمائهم من الدنيا والمداخلة في الحكومة فان القائد السياسي
(كوكس) الانكريزي فاتح بغداد تشرف بكمال الخضوع ونهاية الاحترام
بمحضر استادنا التقي الشيرازي قدس الله روحه ونحن في الكاظمية وقال نحن لم نجيء
ولم نجلس الى العراق لتوسيع المملكة وتزييد السلطنة بل انما جئنا لتخليصكم من
مظالم الدولة التركية فاما الآن فجميع الجهات الشرعية راجعة اليكم فانتم تتصرفوا
في الاوقاف وتعيين القضاة في الاطراف وسائر الامور المرتبطة بالديانة
وهكذا الائمة والسادة المراجع والمجتهدين بحكم شعائر بما شاهدوا من علماء
الشيعة من جهادهم وقتالهم حتى اسروا منهم الوفا من عساكرهم بعد حصرهم
في كوت وعطلوهم وملكوهم وضربهم سنتين بين البصرة وبغداد
مع ان القائد العسكري التزم بان لا يتعطل بين البصرة وبغداد ازيد من
اثني عشر يوم لكن العلماء حضروا بانفسهم معركة القتال واجتمعوا في شعيبة
مائتا الف من العشائر لكن الخيانات والجنايات هزمت المسلمين وكسرتهم
(وكيف كان) فارادت الانكريز صرف قلوب العلماء عن الدولة التركية فارجع
جميع الشؤون الشرعية من القضاوة والاوقاف وغيرهما اليهم وقطعت ايادي
علماء السنة عنها بالكلية ففي هذه الجهات توجهت قلوب علماء السنة
الى احتلال رؤسائهم فيجيئون مجالسنا ويقبلون ايادينا مع انهم

الورقة الأولى من وثيقة الخراساني

كانوا في زمان الدولة العثمانية لا يعتنون بشؤوننا ولا ينظرون الينا الا
بالمغايرة وترى تلامذة الجبهة الف ومن بينها الراوي هذا الكتاب وانت
ترى انه يمجد السيد مهدي السبزواري وهو شاب زكي وهو تلميذ
الطلاب ويعبر بتعظيم وتكريم لكن فيما قبل لم يكن يجري باسما نعم
فضلا عن قلمه وبيانه اسم اكبر عالم منا بعد ولكن علماء الشيعة اثرت فيهم
وتدابيرهم في الزيارة لم يعتنوا بمواعيد الانكليز ولا وافقوهم في مقاصدهم
بل صرحوا باننا لا نريد الا السلطان الاسلامي حتى وقعت الثورة
العراقية فقتلوا اولا مرشالا في النجف الاشرف ثم قامت العشائر بعد
التظاهرات في بغداد وكربلا حتى اخرجوا الحاكم الانكليزي وقطعوا ريل البصرة
وقامت الحرب على ساق لكن الخيانات والجنايات اينما خذلت المسلمين
وتوفي زعيم الدين استاذنا الميرزا الشيرازي قدس سره فرجع الانكليز الى
محالها وانقلبت سياستها فارجع جميع الامور الى علماء السنة حيث
انها نكثت العهود وخالفت الشيعة ووافقت الانكليز وبالجملة علمت
الدولة الانكليزية بان الشيعة لا توافقهم وانما السنة تطيعهم وتواليهم
فرجعت الى علماء السنة ما كان بيدهم ايام الترك وزيادة حتى اصبحنا
نحن الشيعة بين مطحونين تحت الرحى بين السنة والانكليز وحتى سوقت
علماء العراق الى ايران وحبسوا باطلنا في بلدة قم تسعة اشهر حتى رجعوا
الى العتبات ثم خربت وهدمت مشاهد الائمة وقبور الاولياء في المدينة
ومكة وحتى عزلت الدولة القاجارية ونفي السلطان احمد شاه الى [illegible]
وحتى سفرت النساء في ايران والقيت العمائم والعبا ولبسوا [illegible]
والبستة الكفر ونبشت المقابر والمساجد وغصبت الاوقاف [illegible]
ومنعت التعازي والمنابر وسائر شرايع الاسلام فلا يتكلم احد [illegible]

الورقة الثانية من وثيقة الخراساني

فإن القائد السياسي كوكس الانكريزي (الانكليزي)، فاتح بغداد[1] تشرّف بكمال الخضوع، ونهاية الاحترام بمحضر أستاذنا التقي الشيرازي، ونحن في الكاظمية، وقال: نحن لم نجيء، ولم نجيّش إلى العراق لتوسيع المملكة، ومزيد السلطنة، بل إنما جئنا لتخليصكم من مظالم الدولة التركية؛ فأمّا الآن فجميع الجهات الشرعية راجعة إليكم فأنتم تصرّفوا في الأوقاف، وعيّنوا القضاة في الأطراف، وسائر الأمور المرتبطة بالديانة.

وهكذا أظهروا لسائر المراجع والمجتهدين، لكن هذا مع ما شاهدوا من علماء الشيعة من جهادهم وقتالهم لهم حتى أسروا منهم ألوفاً من عساكرهم بعد حصرهم (حصارهم) في كوت (الكوت)[2]. وعطّلوهم ومنعوهم من سيرهم سنتين بين البصرة وبغداد، مع أنّ القائد العسكري إلتزم بأن لا يتعطّل (السير) بين البصرة وبغداد أزيد من اثني عشر يوم (يوماً).

لكنّ العلماء حضروا بأنفسهم معركة القتال، واجتمعوا (واجتمع) في شعيبة (الشعيبة) ماتا (مائتا) ألف من العشائر لكن الخيانات والجنايات هزمت المسلمين وكسرتهم.

---

(١) الجنرال مود Maude قائد القوات البريطانية هو الذي فتح بغداد في ١١ آذار ١٩١٧م، وتُوفي في ١٨/١١/١٩١٧م من العام نفسه بعد إصابته بمرض (الكوليرا). وكان السير كوكس Sir Percy Cox قد دخل معه إلى بغداد بمنصب الحاكم السياسي، ثم بعد ذلك نُقل إلى طهران في شهر نيسان ١٩١٨م، وحلّ محله أرنولد ولسن Arnold T. Wilson.

وعند إندلاع الثورة العراقية الكبرى عام ١٩٢٠م، أرجعت الحكومة البريطانية كوكس إلى العراق حيث تمكن من إخمادها وفرض الانتداب على العراق. وقد مارس سلطات الحكم المباشر في العراق حيث أمرَ بتعطيل بعض الصحف واعتقال المعارضين ونفيهم إلى جزيرة هنجام، كما أرسل الطائرات لقصف القبائل العراقية عام ١٩٢٢م.

ونظراً لدخول كوكس مع الجنرال مود بغداد، فقد عبّر السيد محمد هادي الخراساني عنه بأنه فاتح بغداد. إلاّ أنّ هذا اللقب خاصٌ بالجنرال مود Lietutenat-General F. S. Maude.

(٢) استمر حصار الكوت من أوائل شهر ديسمبر (كانون الأول) ١٩١٥م، حتى أواخر شهر نيسان ١٩١٦م.

وكيف كان (وكيفما كان) فأرادت (أراد) الانكريز (الانكليز) صرف قلوب العلماء عن الدولة التركية فأرجع (فأرجعوا) جميع الشئون (الشؤون) الشرعية في القضاوة (القضاء) والأوقاف وغيرها إليهم، وقُطعتْ أيادي علماء السنّة عنها بالكلّية.

فمن هذه الجهات توجّهت قلوبُ علماء السُنّة إلينا، حتى إنّ رؤسائهم (رؤساءهم) يحضرون مجالسنا ويقبّلون أيادينا، مع أنهم كانوا في زمان الدولة العثمانية لا يعتنون بشئوننا (بشؤوننا) ولا ينظرون إلينا إلاّ بالحقارة.

ومن هذه الجهة ألّفَ صديقُنا الراوي هذا الكتاب. وأنتَ ترى أنه يُمجّد السيد مهدي السبزواري، وهو شاب زكي، ومثله من الطلاب، ويعبّر بتعظيم وتكريم، لكنْ فيما قبل لم يكنْ يجري بلسانه فضلاً عن قلمه وبنانه إسم أكبر عالم منّا.

هذا ولكن علماء الشيعة لشدّة ورعهم وتصلّبهم في الديانة، لم يعتنوا بمواعيد الانكريز (الانكليز)، ولا وافقوها في مقاصدها، بل صرّحوا بأنّا لا نريد إلاّ السلطان الإسلامي حتى وقعت الثورة العراقية، فقتلوا أولاً مرشالاً في النجف الأشرف[(١)]، ثم قامت العشائر بعد المظاهرات في بغداد وكربلاء حتى أخرجوا الحاكم الانكريزي (الانكليزي) وقطعوا ريل البصرة وقامت الحرب على ساق.

لكنّ الخيانات والجنايات أيضاً خذلت المسلمين، وتُوفي زعيمُ الدين أستاذنا الميرزا الشيرازي[(٢)]، فرجع الانكريز (الانكليز) إلى محالها، وانقلبت

(١) قتل النجفيون الكابتن مارشال W. M. Marshall في ١٩ آذار ١٩١٨م، إثر ظروف متداخلة، مما دعا القوات البريطانية فرضَ حصار على مدينة «النجف» استمر ستة وأربعين يوماً بعدها حُكم على (١٣) شخصاً بالإعدام ونُفّذ صباح ٣٠/ ٥/ ١٩١٨م، في الكوفة من قبل لجنة عسكرية بريطانية. كما نُفي أكثر من مائة شخص إلى الهند كأسرى حرب بتهمة إشتراكهم في الشؤون المسلّحة.

(٢) تُوفي الشيخ محمد تقي الشيرازي في ١٣ ذي الحجة ١٣٣٨هـ/ ١٣ آب ١٩٢٠م أيام تصديه لقيادة الثوار، وخلّفه في قيادة الثورة شيخ الشريعة الأصفهاني الذي تُوفي في الثامن من ديسمبر من العام نفسه.

سياستها (سياستهم)، فأرجع (فأرجعوا) جميع الأمور إلى علماء السنّة، حيث أنّها نكثت (أنّهم نكثوا) العهود، وخالفتْ (وخالفوا) الشيعة ووافقتْ (ووافقوا) الانكريز (الانكليز).

وبالجملة علمت الدولة الانكريزية (الانكليزية) بأنّ الشيعة لا توافقهم، وأنّما السُنّة تُطيعُهم وتؤيدهم، فرجعتْ (فأرجعت) إلى علماء السُنّة ما كان بيدهم أيام الترك وزيادة، حتى أصبحنا، نحن الشيعة، بين مطحونة صفحتي الرحى، بين السُنّة والانكريز (الانكليز)، وحتى سوّقت علماء العراق إلى إيران[1]، وحُبسوا باطناً في بلدة قم تسعة أشهر، حتى رجعوا إلى العتبات.

ثم خرّبتْ وهُدّمتْ مشاهدُ الأئمة، وقبور الأولياء في المدينة[2]، ومكة[3]، وحتى عُزلت الدولة القاجارية ونُفي السلطان أحمد شاه إلى أروبا (أوروبا)[4]، وحتى سفرت النساء في إيران، وألقيت العمائمُ، والعبا وألبسوا «الشبقات» وألبسة الكفر ونُبشت المقابر وغصبت الأوقاف وهُدمت المساجد ومنعت التعازي والمنابر، وسائر شرائع الإسلام، فلم يتكلمْ أحدٌ من علماء السنّة.

---

(١) كان على رأسهم الشيخ مهدي الخالصي، والسيد أبو الحسن الأصفهاني، والشيخ حسين النائيني وذلك عام ١٩٢٣م، وقد رجعوا إلى العراق في شهر نيسان ١٩٢٤م، بعد تعهدهم بعدم التدخل في السياسة؛ ولم يستجب الخالصي لنداء العودة المشروط فبقي في إيران.

(٢) تمّ تهديم مقبرة البقيع سنة ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م، وفيها قبور الأئمة والتابعين مما لا يجري العد على حصرهم.

(٣) توجد في مكة مقبرة «المُعلّى» وفيها قبر خديجة بنت خويلد، زوجة الرسول، وقبر أمه آمنة، وجدّه وأبيه، وعمه أبي طالب، وقبور كثير من الصحابة.

(٤) غادر السلطان أحمد القاجاري إيران عام ١٩٢٣م إلى فرنسا، وتُوفي في شهر رمضان ١٣٤٨هـ/ شباط ١٩٣٠م، وحُمل إلى كربلاء فدفن مع أبيه وجدّه، وعمره (٣٤) عاماً. وبذلك إنتهى الحكم القاجاري على يد رضا شاه الذي أنشأ الأمبراطورية البهلوية. وقد دامت الأمبراطورية القاجارية (١٧٩٤م ـ ١٩٢٤م) مائة وثلاثين عاماً.

الملحق الثالث

الشباب المسلم مدرسة الأبطال

أخوتي أيُّها الشباب المسلم:

السلام عليكم ورحمة اللّٰه وبركاته

نحدّثكم اليوم عن دوركم في الحياة وعمّا عملتم في سجل الخالدين ليكون ذلك صورة مشعّة في طريق كفاحنا المشترك نحو رسالتنا وغايتنا.

لقد إبتدأت (منظمة الشباب المسلم) عن وعي ناضج لمستلزمات الإيمان بالإسلام فبعد أنْ كان الكثير من الناس يحسبون أنّهم قاموا بكل شيء، وهم بين إنقطاع عن المجتمع وانطواء على النفس، بعيدين عن تحمّل المسؤوليات وبين مَنْ يختار الهين من التعاليم الذي لا مشقّة فيه ولا اصطدام مع قوى الإثم والظلم، تاركاً سبيل الجهاد لفهم الحياة ورفع المستوى ونشر الإسلام وحرب الظالمين لأنّ في هذا مشقة وتضحية غير محدودة في دروب الكفاح والبناء، كنتم الصادقين في الدعوة إلى الإسلام. والتضحيات الجسيمة التي قدّمتموها خير دليل.

وكان رائدكم الاخلاص للغاية والرسالة. فحينما مشى البعض في معارك شخصية جانبية (تافهة) وأنانية رخيصة على ألقاب ومراكز وصراع على فتات

المادة العمياء خطوتم خطواتكم الجبارة بيقين ثابت وعمل دائب وتواضع في أنفسكم بأدب جمّ شأن الفاتحين الأبطال، فسلكتم درب الجهاد المنشود وأنتم على طمأنينة وبصيرة بذلك الفتح المبين.

وحيث كانت الفردية وكان التحلّل والتنابز من أدواء المجتمع العامة، سرتم في جهادكم والتنظيم إطاركم والتماسك الرصين والصلابة الثورية المنظمة شأنكم تزيدكم الأيام شدّة في الأخوة واحتراماً لتنفيذ التعاليم، وبذلك قطعتم الطريق على الطامعين الذين يحاولون الدس والتفريق إذ لا مجال لذلك بين الأوفياء النظاميين، بين الأخوة المؤمنين، ولتذهب شبهات الباطل إلى الأدعياء والظالمين.

أيُّها الأخوة في الكفاح، أيُّها الشباب المسلم، إنَّ لكم ميزاتكم وخصائصكم فلا ضير عليكم من وجود الأدعياء، فوجودهم ضروري (والضدُّ يُظهرُ حسنَهُ الضدُّ).

لقد أعطيتم المثال الصحيح للجهاد الإسلامي، ونقلتم صورة المسلم من التاريخ في الماضي إلى حقيقة مجسّدة في الحياة يشاهدها الناس ويحتذيها الأشراف الأحرار. وكان أعظم إنتصاراتكم إنتصاركم على أنفسكم حيث مرّت الامتحانات المنوّعة وخرجتم منها بنجاح وإيمان وأنتم كسلسلة الحديد وأكثر في سبيل الحقّ والغاية والرسالة «إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون».

إنّ الدعوة التي لا تمرّ بالامتحانات لا يوثق بها إذْ قد تهوي بأقل صِدام وينفر أفرادها. أمّا أنتم أيّها الشباب المسلم فقد جاوزتم دور الامتحانات بظفر وثبات فهنيئاً لكم وللمجتمع البشري بكم أيّها الأبطال.

ومما ذكرنا نجيب المتسائل الخائر، لماذا لا نرى عددكم العلني كثيراً؟

إنّ منظمتنا سرّية وهي ليست كسلّة المهملات تجمع النفايات الكثيرة وما

هبَّ ودبّ، وإنّما منظمة الشباب المسلم مدرسة الجهاد الإسلامي تعدّ الأبطال والقادة الذين نذروا أنفسهم لغايتهم ووضعوا حياتهم وما يملكون لرسالتهم بإخلاص وتجرّد فضربوا أروع الأمثلة في التضحية والصبر في الامتحانات.

إنّ الشباب المسلم على علم بطرق اتساع الحركات الخلاّبة ومعرفة وسائلها المشوبة ولكنكم أيُّها الأبطال أبيتم إلاَّ السير على هدى محمد وآل محمد عليهم الصلاة والسلام (قد يرى الحوّل القلب وجه الحيلة ودونها حاجب من تقوى الله)، فأبشروا بالنجاح فالعاقبة للمتقين.

إذا ما بناءٌ شادهُ العلمُ والتقى   تهدّمت الدنيا ولم يتهدّمِ

* * *

أيّها الأخوة في الله، أيُّها الثائرون الأبرياء:

لقد تجاوزتم حدوداً في الجهاد والتضحية والنجاح في الامتحانات وأنتم أعضاء منظمة الشباب المسلم مدرسة الأبطال. وبقيت عليكم خطى فستتعرضون في الأيام القريبة لامتحانات وأراجيف من أعداء الإسلام وأدعيائه، وإنّ نجاحكم وصبركم في الجهاد فيما سبق وحتى الآن ليعطي الصور المشرقة لنجاحكم وصبركم على الحقّ والجهاد في المستقبل، وبذلك يستمرّ كفاحنا المشترك نحن (الشباب المسلم) حتى تحقيق رسالتنا العزيزة.

مجتمع مسلم   ودولة إسلامية
سعادة الدنيا   ونعيم الآخرة

الملحق الرابع

المسلمون العقائديون: نظامنا الداخلي

لا بدَّ لكل جماعة تستهدف غاية وتسعى صدقاً إليها من أمور ثلاثة:

(١) دستور يجمع الخطوط العريضة ويكون عنوان النضال ومجمع الطاقات، وإطاراً يحفظ العاملين. ولا ينتظر من الدستور أنْ يجمع كل شيء فلكل جماعة أدوار، وإنما يطلب من الدستور تعيين الخطوط العامة التي تسير في محتواها الجماعة في كلّ أدوارها.

(٢) وسيلة حركية تعلن أهداف الجماعة حسب الإمكانيات والظروف، كما تبدي آراءها فيما يستجدّ من أحداث، لتزيد من لفت الناس لها وتثبيت العاملين والأخذ بالجمهور إلى الهدف مع الجهاز العامل ليكون بلوغ الغاية ممكناً، ما زالت الخطى نحوها مستمرة والقوى العاملة في ازدياد.

(٣) نظام داخلي يجعل الجماعة العاملة قوة هائلة بتماسكها، كما يحول دون الفردية التي تعني ضياع الجهد والغاية. والنظام الداخلي تمليه الظروف من حيث الاعلان والسرية ودرجتهما.

والحقّ إنّ النظام الداخلي هو حارس الجماعة والطاقات والهدف، إذ إنّ لكلّ جماعة خصوماً لأهدافها، وهم بدرجات من القوى والضعف مع الزمن، لذلك وجب على العاملين لحاظ الظروف وتقدير وزن الخصوم والعقبات ليفوزوا بالنجاح وإلاّ فالعمل إعتباطٌ فاشل.

ومما ذكرنا نثمن مدى خطّنا (نحن المسلمون العقائديون) في دستورنا ووسيلتنا ونظامنا الداخلي.

(١) فدستورنا إشتمل على الضرورات التي تتطلبها الحياة الإنسانية، وابتعد عن المسائل الثانوية أو التي تفضي إلى العصبيات الجدلية في ظروف أحوج ما نكون فيها إلى سعة الوفاق. فلنقدر الظروف ولنجمع القلوب كي تستطيب بحث ما يلزم في الطريق بحثاً يفضي إلى اكتشاف المصلحة وأتباعها.

(٢) ومن وسائلنا الحركية (النشرة) الدورية، تعرض أهم الحوادث في العالم وتفضح المخططات الاستعمارية ليبتعد عنها الناس، كما توضّح الحلول الإسلامية لمشاكل القطر ومشاكل العالم بما يتناسب والنشرة ومستوى القارئ العام.

والنشرة مدرسة للتثقيف السياسي على أساس شعبي سليم، أساس إسلامي يضمّ الناس جميعاً الذي جاء الإسلام لهم رحمة وسلاماً.

وقد أدّت للشعب خدمات جلّى إذْ كان لها السبق في استجلاء المخططات السياسية والأمن في السلوك الثوري الصحيح، ولا تزال تذكي الحماس للوصول بالمجتمعات نحو التحرر والسعادة. هنا يحسن أنْ نمر برسالتنا (من كفاح الشعب).

(٣) ونظامنا الداخلي، فرضته علينا ظروف التسابق السرّي بين الكتل والقوى الدولية تلك التي تملك المال الحرام ووسائل دعاية الاثم، فليس لنا من سبيل إلاّ الانتظام السرّي الدقيق حفظاً لجهدنا الذي هو ليس لنا فقط، وإنما هو من أجل المجتمع البشري ورعاية لهدفنا وتقريباً ليوم النصر.

والانتظام في حلقات الدراسة والخلايا الثورية هو الذي يفصح عن قابلية العضو ومدى إلتزامه وسبقه في مستلزمات الحياة الحزبية، كما يبيّن مستوى

فهمه للدعوة ووضع حياته من أجل رسالته وصيانة المنظمة بحفظ أسرارها وتنفيذ قراراتها وبالتشديد المحكم على الإطار الحزبي. ومن هنا ينضمّ طبيعياً في الخلايا التسلسلية يزكيه نضاله المشرّف ورفاقه المخلصون. ويطمنه فهمه للدستور والخطوات التي تسيّرها المنظمة والوسائل الأدبية حسب الظروف والأعضاء العاملون القدوة في الكفاح الصادق نحو الدستور.

وعند استقرار الدولة الإسلامية يعاد النظر في سبيل نظام داخلي موسّع مكشوف. بهذا أمنّا سلامة لرسالتنا ومصلحة للمجتمع بتحقيق أمانيه بالسلم والعدل والسعادة(١).

(١) أدبيات منظمتي «الشباب المسلم»، و«المسلمين العقائديين» من الوثائق التي تُنشر لأول مرّة. وهي تكشف فكر الحركة الاسلامية سنة ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.

الملحق الخامس

أطروحة «المرجعية الصالحة» للسيد محمد باقر الصدر

إنّ أهمّ ما يميز المرجعية الصالحة تبنيها للأهداف الحقيقية التي يجب أن تسير المرجعية في سبيل تحقيقها لخدمة الإسلام، وامتلاكها صورة واضحة محددة لهذه الأهداف، فهي مرجعية هادفة بوضوح ووعي تتصرف دائماً على أساس تلك الأهداف بدلاً من أن تمارس تصرفات عشوائية وبروح تجزيئية وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتجدّدة.

وعلى هذا الأساس كان المرجع الصالح قادراً على عطاء جديد في خدمة الإسلام وإيجاد تغيير أفضل لصالح الإسلام في كل الأوضاع التي يمتدّ إليها تأثيره ونفوذه.

أهداف المرجعية الصالحة

يمكن تلخيص أهداف المرجعية الصالحة رغم ترابطها وتوحّد روحها العامة في خمس نقاط:

١ ـ نشر أحكام الإسلام على أوسع مدى ممكن بين المسلمين، والعمل لتربية كل فرد منهم تربية دينية تضمن إلتزامه بتلك الأحكام في سلوكه الشخصي.

٢ ـ إيجاد تيار فكري واسع في الأمة يشتمل على المفاهيم الإسلامية الواعية من قبيل المفهوم الأساسي الذي يؤكد بأنّ الإسلام نظام كامل شامل

لشتى جوانب الحياة، واتخاذ ما يمكن من أساليب لتركيز تلك المفاهيم.

٣ ـ إشباع الحاجات الفكرية الإسلامية للعمل الإسلامي، وذلك عن طريق إيجاد البحوث الإسلامية الكافية في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والمقارنات الفكرية بين الإسلام وبقية المذاهب الاجتماعية، وتوسيع نطاق الفقه الإسلامي على نحو يجعله قادراً على مدّ كل جوانب الحياة بالتشريع، وتصعيد الحوزة ككل إلى مستوى هذه المهام الكبيرة.

٤ ـ القيمومة على العمل الإسلامي والإشراف على ما يعطيه العاملون في سبيل الإسلام في مختلف أنحاء العالم الإسلامي من مفاهيم وتأييد ما هو حق منها وإسناده، وتصحيح ما هو خطأ.

٥ ـ إعطاء مراكز العالمية من المرجع إلى أدنى مراتب العلماء الصفة القيادية للأمة بتبني مصالحها والاهتمام بقضايا الناس ورعايتها واحتضان العاملين في سبيل الإسلام.

ووضوح هذه الأهداف للمرجعية وتبنيها وإن كان هو الذي يحدّد صلاح المرجعية ويحدث تغييراً كبيراً على سياستها العامة ونظراتها إلى الأمور وطبيعة تعاملها مع الأمة. ولكن لا يكفي مجرد وضع هذه الأهداف ووضوح إدراكها لضمان الحصول على أكبر قدر ممكن من مكاسب المرجعية الصالحة، لأنّ الحصول على ذلك يتوقف إضافة إلى صلاح المرجع ووعيه واستهدافه على عمل مسبق على قيام المرجعية الصالحة من ناحية، وعلى إدخال تطويرات على أسلوب المرجعية ووضعها العملي من ناحية أخرى.

أمّا فكرة العمل المسبق على قيام المرجعية الصالحة فهي تعني أنّ بداية نشوء مرجعية صالحة تحمل الأهداف الآنفة الذكر تتطلب وجود قاعدة آمنت بشكل وآخر بهذه الأهداف داخل الحوزة وفي الأمة وإعدادها فكرياً وروحياً للمساهمة في خدمة الإسلام وبناء المرجعية الصالحة، إذ ما لم توجد قاعدة من هذا القبيل تشارك المرجع الصالح أفكاره وتصوراته وتنظر إلى الأمور من خلال

معطيات تربية ذلك الإنسان الصالح لها ليصبح وجود المرجع الصالح وحده غير كاف لإيجاد المرجعية الصالحة حقّاً وتحقيق أهدافها في النطاق الواسع.

وبهذا كان لزاماً على مَنْ يفكر في قيادة تطوير المرجعية إلى مرجعية صالحة أنْ يمارس هذا العمل المسبق بدرجة ما. وعدم ممارسته هو الذي جعل جملة من العلماء الصالحين، بالرغم من صلاحهم يشعرون عند تسلّم المرجعية بالعجز الكامل عن التغيير لأنهم لم يمارسوا هذا العمل المسبق، ولم يحدّدوا مسبقاً الأهداف الرشيدة للمرجعية والقاعدة التي تؤمن بتلك الأهداف.

تطوير أسلوب المرجعية

أمّا فكرة تطوير أسلوب المرجعية وواقعها العملي فهي تستهدف:

أولاً: إيجاد جهاز تخطيطي وتنفيذي للمرجعية يقوم على أساس الكفاءة والتخصّص وتقسيم العمل واستيعاب كل مجالات العمل المرجعي الرشيد في ضوء الأهداف المحددة.

ويقوم هذا الجهاز بالعمل بدلاً عن (الحاشية) التي تعبّر عن جهاز عفوي مرتجل يتكوّن من أشخاص جمعتهم الصدف والظروف الطبيعية لتغطية الحاجات الآنية بذهنية تجزيئية، دون أهداف محدّدة واضحة.

ويشتمل هذا الجهاز على لجان متعدّدة تتكامل وتنمو بالتدريج إلى أن تستوعب كل إمكانات العمل المرجعي. ويمكن أنْ نذكر اللجان التالية كصورة مثلى وهدف أعلى ينبغي أن يصل إليه الجهاز العملي للمرجعية الصالحة في تطوره وتكامله.

١ ـ لجنة أو لجان لتسيير الوضع الدراسي في الحوزة العلمية، وهي تمارس تنظيم دراسة ما قبل (الخارج) والإشراف على دراسات الخارج، وتحدّد المواد الدراسية، وتضع الكتب الدراسية، وتجعل بالتدريج الدراسة

الحوزوية بالمستوى الذي يُتيح للحوزة المساهمة في تحقيق أهداف المرجعية الصالحة وتستحصل معلومات عن الانتسابات الجغرافية للطلبة وتسعى في تكميل الفراغات وتنمية العدد.

٢ ـ لجنة للنَتَاج العلمي. ووظائفها: إيجاد دوائر علمية لممارسة البحوث ومتابعة سيرها والإشراف على النتاج الحوزوي الصالح وتشجيعه، ومتابعة الفكر العالمي بما يتصل بالإسلام، والتوافر على إصدار شيء كمجلة أو غيرها، والتفكير في جلب العناصر الكفوءة إلى الحوزة أو التعاون معها إذا كانت في الخارج.

٣ ـ لجنة أو لجان مسؤولة عن شؤون علماء المناطق المرتبطة وضبط أسمائهم وأماكنهم ووكالاتهم وتتبع سيرهم وسلوكهم واتصالاتهم والإطلاع على النقائص والحاجات والفراغات وكتابة تقرير إجمالي في وقت رتيب أو عند طلب المرجع.

٤ ـ لجنة الاتصالات وهي تسعى لإيجاد صلات مع المرجعية في المناطق التي لم تتصل مع المركز. ويدخل في مسؤوليتها إحصاء المناطق ودراسة إمكانات الاتصال بها وإيجاد سفرة تفقديّة إمّا على مستوى تمثيل المرجع أو على مستوى آخر، وترشيح المناطق التي أصبحت مستعدة لتقبّل العالِم وتولي متابعة السير بعد ذلك. ويدخل في صلاحيتها الاتصال في الحدود الصحيحة مع المفكرين والعلماء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وتزويدهم بالكتب والإستفادة من المناسبات كفرصة الحج.

٥ ـ لجنة رعاية العمل الإسلامي والتعرّف على مصاديقه في العالم الإسلامي وتكوين فكرة عن كل مصداق وبذل النصح والمعونة عند الحاجة.

٦ ـ اللجنة المالية التي تُعنى بتسجيل المال وضبط موارده وإيجاد وكلاء ماليين والسعي في تنمية الموارد الطبيعية لبيت المال وتسديد المصارف اللازمة للجهاز مع التسجيل والضبط.

ولا شك أن بلوغ الجهاز إلى هذا المستوى من الإتساع والتخصّص يتوقف على تطور طويل الأمد. ومن الطبيعي أنْ يبدأ الجهاز محدوداً وبدون تخصّصات جدية تبعاً لضيق نطاق المرجعيّة وعدم وجود التدريب الكافي. والممارسة والتطبيق هما اللذان يبلوران القابليات من خلال العمل، ويساعدان على التخصص.

ثانياً: إيجاد امتداد أفقي حقيقي للمرجعيّة يجعل منها محوراً قويّاً تنصبّ فيه قوى كلّ ممثلي المرجعية والمنتسبين إليها في العالم. لأنّ المرجعية حينما تتبنى أهدافاً كبيرة وتمارس عملاً تغييريّاً واعياً في الأمة لا بدّ أنْ تستقطب أكبر قدر ممكن من النفوذ لتستعين به في ذلك وتفرض بالتدريج وبشكل وآخر السير في طريق تلك الأهداف على كل ممثليها في العالم.

وبالرغم من انتساب كل علماء الشيعة تقريباً إلى المرجع في الواقع المعاش يلاحظ بوضوح أنه في أكثر الأحيان إنتساب نظري وشكلي لا يخلق المحور المطلوب كما هو واضح. وعلاج ذلك يتمّ عن طريق تطوير شكل الممارسة للعمل المرجعي.

فالمرجع تاريخياً يمارس عمله المرجعي كلّه ممارسة فردية، ولهذا لا تشعر كل القوى المنتسبة إليه بالمشاركة الحقيقية معه في المسؤولية والتضامن الحاد معه في المواقف. وأمّا إذا مارس المرجع عمله من خلال مجلس يضم علماء الشيعة والقوى الممثلة له دينياً وربط المرجع نفسه بهذا المجلس فسوف يكون العمل المرجعي موضوعياً، وإنْ كانت المرجعية نفسها بوصفها نيابة عن الإمام قائمة بشخص المرجع، غير أنّ هذه النيابة القائمة بشخصه لم تحدّد له أسلوب الممارسة وإنما يتحدّد هذا الأسلوب في ضوء الأهداف والمصالح العامة.

وبهذا الأسلوب الموضوعي من الممارسة يصون المرجع عمله المرجعي من التأثر بانفعالات شخصه، ويعطي له بعداً وامتداداً واقعياً كبيراً إذْ يشعر كلّ ممثلي المرجع بالتضامن والمشاركة في تحمل مسؤوليات العمل المرجعي

وتنفيذ سياسة المرجعيّة الصالحة التي تقرّر من خلال ذلك المجلس. وسوف يضمّ هذا المجلس تلك اللجان التي يتكون منها الجهاز العملي للمرجعية، وبهذا تلتقي النقطة السابقة مع هذه النقطة.

ولئن كان في أسلوب الممارسة الفردية للعمل المرجعي بعض المزايا كسرعة التحرك وضمان درجة أكبر من الضبط والحفظ وعدم تسرب عناصر غير واعية إلى مستوى التخطيط للعمل المرجعي فإنّ مزايا الأسلوب الآخر أكبر وأهم.

ونحن نطلق على المرجعيّة ذات الأسلوب الفردي في الممارسة إسم «المرجعيّة الذاتيّة»، وعلى المرجعيّة ذات الأسلوب المشترك والموضوعي في الممارسة إسم «المرجعيّة الموضوعيّة».

وهكذا يظهر أنّ الفرق بين المرجعية الذاتية والمرجعية الموضوعية ليس في تعيين شخص المرجع الشرعي الواقعي. فإنّ شخص المرجع دائماً هو نائب الإمام، ونائب الإمام هو المجتهد المطلق العادل الأعلم الخبير بمتطلبات النيابة. وهذا يعني أنّ المرجعية من حيث مركز النيابة للإمام ذاتية دائماً، وإنّما الفرق بين المرجعيتين في أسلوب الممارسة.

ثالثاً: الامتداد الزمني للمرجعية الصالحة لا تتسع له حياة الفرد الواحد. فلا بدّ من ضمان نسبي لتسلل المرجعية في الإنسان الصالح المؤمن بأهداف المرجعية الصالحة، لئلا ينتكس العمل بانتقال المرجعية إلى مَنْ لا يؤمن بأهدافها الواعية. ولا بدّ أيضاً من أن يهيّأ المجال للمرجع الصالح الجديد ليبدأ ممارسة مسؤولياته من حيث انتهى المرجع العام، السابق، بدلاً أنْ يبدأ من الصفر ويتحمّل مشاق هذه البداية وما تتطلبه من جهود جانبية. وبهذا يتاح للمرجعية الاحتفاظ بهذه الجهود للأهداف وممارسة ألوان من التخطيط الطويل المدى.

ويتم ذلك عن طريق شكل المرجعية الموضوعية. ففي إطار المرجعية

الموضوعية لا يوجد المرجع فقط، بل يوجد المرجع كذات ويوجد الموضوع وهو المجلس بما يضمّ من جهاز يمارس العمل المرجعي الرشيد. وشخص المرجع هو العنصر الذي يموت، أمّا الموضوع فهو ثابت ويكون ضماناً نسبياً إلى درجة معقولة بترشيح المرجع الصالح في حالة خلوّ المركز، وللمجلس وللجهاز، بحكم ممارسته للعمل المرجعي ونفوذه وصلاته وثقة الأمّة به القدرة دائماً على إسناد مرشحه وكسب ثقة الأمة إلى جانبه.

وهكذا تلتقي النقطتان السابقتان مع هذه النقطة في طريقة الحلّ.

مراحل المرجعية الصالحة

للمرجعية الصالحة ثلاث مراحل:

١ ـ مرحلة ما قبل التصدي الرسمي للمرجعية المتمثل بطبع رسالة عملية، وتدخل في هذه المرحلة أيضاً فترة ما قبل المرجعية إطلاقاً.

٢ ـ مرحلة التصدّي بطبع الرسالة العملية.

٣ ـ مرحلة المرجعية العليا المسيطرة على الموقف الديني.

وأهداف المرجعيّة الصالحة ثابتة في المراحل الثلاث، وفي المرحلة الأولى يتم إنجاز العمل المسبق الذي أشرنا إليه سابقاً إلى ضرورته لقيام المرجعية الصالحة.

وطبيعة هذه المرحلة تفرض أن تمارس المرجعية ممارسة أقرب إلى الفردية بحكم كونها غير رسمية ومحدودة في قدرتها، وكون الأفراد في بداية التطبيق والممارسة للعمل المرجعي. فالمرجعية في هذه المرحلة ذاتية، وان كانت تضع في نفس الوقت بذور التطوير إلى شكل المرجعية الموضوعية عن طريق تكوين أجهزة إستشارية محدودة ونوع من التخصص في بعض الأعمال المرجعية.

وأمّا في المرحلة الثانية فيبدأ عملياً تطوير الشكل الذاتي إلى الشكل الموضوعي لكن لا عن طريق الإعلان عن أطروحة المرجعية الموضوعية بكاملها ووضعها موضع التنفيذ في حدود المستجيبين، لأنّ هذا وإنْ كان يولّد زخماً تأييدياً في صفوف بعض الراشدين في التفكير، لكنه من ناحية يفصل المرجعية الصالحة عن عدد كبير من القوى والأشخاص غير المستعدين للتجاوب في هذه المرحلة، ومن ناحية أخرى يضطرها إلى الإستعانة بما هو الميسور في تقديم صيغة المرجعية الموضوعية. وهذا الميسور لا يكفي كمّاً ولا كيفاً لملء حاجة المرجعية الموضوعية.

بل الطريق الطبيعي في البدء بتحقيق المرجعية الموضوعية ممارسة المرجعية الصالحة لأهدافها ورسالتها عن طريق لجان وتشكيلات متعددة بقدر ما تفرضه بالتدريج حاجات العمل الموضوعية وقدرات المرجعية البشرية والاجتماعية، ويربط بالتدريج بين تلك اللجان والتشكيلات، ويوسّع منها حتى تتمخض في نهاية الشوط عن تنظيم كامل شامل للجهاز المرجعي.

ويتأثّر سير العمل في تطوير أسلوب المرجعية وجعلها موضوعية بعدة عوامل في حياة الأمة فكرية وسياسية، وبنوعية القوى المعاصرة في الحوزة للمرجعية الموضوعية ومدى وجودها في الأمة ومدى علاقتها طرداً أو عكساً مع أفكار المرجعية الصالحة. ولا بدّ من أخذ كل هذه العوامل بعين الاعتبار والتحفظ من خلال مواصلة عملية التطوير المرجعي عن تعريض المرجعية ذاتها لانتكاسة تقضي عليها، إلاّ إذا لوحظ وجود مكسب كبير في المحاولة ولو باعتبارها تمهيداً لمحاولة أخرى ناجحة يفوق الخسارة التي تترتب على تفتت المرجعية الصالحة التي تمارس تلك المحاولة.

* * *

قال السيد كاظم الحائري تعليقاً على نصّ «المرجعية الصالحة»: انتهى ما جرى على قلم أستاذنا الشهيد لترسيم وضع المرجعية الصالحة والمرجعية

الموضوعية. أمّا المقترحات التي كان قد أردف البحث بها ولم يكتبها فنحن هنا نتعرض إلى خلاصة من تلك المقترحات، وهي ما يلي:

١ ـ اقتراح إنشاء حوزات علمية فرعية في المناطق التي تساعد على ذلك، ترفد بها الحوزة العلمية الأم.

٢ ـ إقتراح إيجاد علماء في الفقه والأصول والمفاهيم الإسلامية في سائر أصناف الناس، فليكن لنا من ضمن الأطباء علماء، ومن ضمن المهندسين علماء، وما إلى ذلك من الأصناف. ولا يشترط في هؤلاء العلماء التخصّص والاجتهاد في الفقه والأصول، ويكون كل من هؤلاء مصدر إشعاع في صنفه، يبثّ العلم والمعرفة وفهم الأحكام الشرعية والمفاهيم الإسلامية فيما بينهم.

٣ ـ ربط الجانب المالي للعلماء والوكلاء في الأطراف بالمرجعية الصالحة، فلا يعيش الوكيل على ما تدرّ عليه المنطقة من الحقوق الشرعية، بل يسلّم الحقوق كاملة إلى المرجعية، وتموّله المرجعية ليس بالشكل المتعارف في بعض الأوساط من إعطاء نسبة مئوية من تلك الأموال كالثلث أو الربع، مما يجعل علاقة الوكيل بالمرجعية سنخ علاقة عامل المضاربة بصاحب رأس المال، بل بشكل تغطية مصاريف الوكيل عن طريق عطائين من قبل المرجعية:

الأول: راتب شهري مقطوع يكفل له قدراً معقولاً من حاجاته الضرورية.

والثاني: عطاء مرن وغير محدّد يختلف من شهر إلى شهر، وقد لا يعطى في بعض الأشهر، وقد يضاعف أضعافاً مضاعفة في بعض الأشهر، ويكون المؤثر في تقليل وتكثير هذا العطاء عدة أمور:

أحدها: إحتياجاته بما هو إنسان أو بما هو عالم في المنطقة، فإنّها تختلف من شهر إلى شهر.

الثاني: مقدار ما يقدّمه للمرجعية من أموال وحقوق شرعية.

الثالث: مقدار ما يقدّمه للمنطقة من أتعاب وجهود.

الرابع: مقدار ما ينتج في تلك المنطقة من نصر للإسلام.

كما أن هذه الأمور الأربعة قد تؤثر في تحديد مقدار العطاء المتمثل في الراتب المقطوع.

٤ ـ دعم المرجعية الصالحة لمكتب صالح ونظيف من بين المكاتب، وهي التي كانت تسمى في النجف (بالبرّانيات)، بحيث يصبح ما يصدر من ذاك المكتب ممثّلاً في نظر الناس بدرجة خفيفة لرأي المرجعية. وفائدة ذلك: إنّ المرجعية الصالحة قد تريد أن تنشر فكرة سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك من دون أن تتبنّاها مباشرة لمصلحة في عدم التبنّي المباشر، أو تريد أن تفاوض السلطة في أمر من الأمور بشكل غير مباشر، فذاك المكتب يتبنّى أمثال هذه الأمور[١].

---

(١) النصّ منقول عن مقدمة كتاب «مباحث الأصول» للسيد كاظم الحائري، (قم، ١٩٨٤م).

الملحق السادس

البيانات الثلاثة
للسيد محمد باقر الصدر

أثناء فترة إحتجاز السيد محمد باقر الصدر بداره بالنجف من قبل السلطة العراقية وفرضها الإقامة الجبرية عليه بداره من شهر حزيران ١٩٧٩ حتى مقتله في ٩ نيسان ١٩٨٠م، وجّه ثلاثة بيانات إلى الشعب العراقي يُطالبه فيها بالانتفاض ضد السلطة العراقية، والثورة عليها وقد كتبها تبعاً لملابسات الظروف التي أحاطت به، وسجّلها بصوته، لكنّها لم تظهر إلاّ بعد مقتله.

البيان الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله الطاهرين، وصحبه الميامين.

أيّها الشعب العراقي المسلم: إنّي أُخاطبك أيّها الشعب الأبي وأنا أشدّ الناس إيماناً بك، وبروحك الكبيرة، وبتاريخك المجيد، وأكثرهم اعتزازاً بما طفحت به قلوب أبنائك البررة من مشاعر الحبّ والولاء والبنوّة للمرجعيّة، إذ تدفّقوا إلى أبيهم يؤكّدون ولاءهم للإسلام بنفوس ملؤها الغيرة والحمية والتقوى، يطلبون مني أن أظلّ إلى جانبهم أواسيهم، وأعيش آلامهم عن قرب لأنّها آلامي.

وإني أودّ أن أؤكد لك يا شعب آبائي وأجدادي أني معك، وفي أعماقك، ولن أتخلّى عنك في محنتك، وسأبذل آخر قطرة من دمي في سبيل الله من أجلك.

وأودّ أن أؤكد للمسؤولين أنّ هذا الكبت الذي فُرض بقوّة الحديد والنار على الشعب العراقي فحرمه من أبسط حقوقه وحرّياته في ممارسة شعائره الدينيّة لا يمكن أن يستمرّ، ولا يمكن أن يُعالج دائماً بالقوّة والقمع.

إنّ القوّة لو كانت علاجاً حاسماً دائماً لبقي الفراعنة والجبابرة.

أسقطوا الأذان من الإذاعة فصبرنا، وأسقطوا صلاة الجمعة من الإذاعة فصبرنا، وطوّقوا شعائر الإمام الحسين(ع) ومنعوا القسم الأعظم منها فصبرنا، وحاصروا المساجد وملأوها (أمناً) وعيوناً فصبرنا، وقاموا بحملات الإكراه على الانتماء إلى حزبهم فصبرنا، وقالوا إنّها فترة انتقال يجب تجنيد الشعب فيها فصبرنا، ولكن إلى متى، إلى متى تستمرّ فترة الانتقال؟

إذا كانت فترة عشر سنين من الحكم لا تكفي لإيجاد الجوّ المناسب لكي يختار الشعب العراقي طريقه، فأيّ فترة تنتظرون لذلك؟ وإذا كانت فترة عشر سنين من الحكم المطلق لم تتح لكم أيّها المسؤولون، إقناع الناس بالانتماء إلى حزبكم إلاّ عن طريق الإكراه، فماذا تأملون؟

وإذا كانت السلطة تريد أن تعرف الوجه الحقيقي للشعب العراقي فلتُجمّد أجهزتها القمعيّة أُسبوعاً واحداً فقط، ولتسمح للناس بأن يعبّروا خلال أسبوع عمّا يريدون.

إني أُطالب بٱسمكم جميعاً بإطلاق حرّية الشعائر الدينيّة، وشعائر الإمام أبي عبد الله الحسين(ع).

وأُطالب بٱسمكم جميعاً بإعادة الأذان وصلاة الجمعة، والشعائر الإسلاميّة إلى الإذاعة.

وأُطالب بأسمكم جميعاً بإيقاف حملات الإكراه على الانتساب إلى حزب البعث على كلّ المستويات.

وأُطالب باسم كرامة الإنسان بالإفراج عن المعتقلين بصورة تعسّفية، وإيقاف الاعتقال الكيفي الذي يجري بصورة منفصلة عن القضاء.

وأخيراً أُطالب بأسمكم جميعاً باسم القيم التي تمثّلونها بفسح المجال للشعب ليمارس بصورة حقيقيّة حقّه في تسيير شؤون البلاد، وذلك عن طريق إجراء انتخاب حرّ ينبثق عنه مجلس يمثّل الأمّة تمثيلاً صادقاً.

وإنّي أعلم أنّ هذه الطلبات سوف تكلّفني غالياً، وقد تكلّفني حياتي، ولكن هذه الطلبات ليست طلب فرد لتموت بموته، وإنّما هذه الطلبات هي مشاعر أُمّة وإرادة أمّة، ولا يمكن أن تموت أمة تعيش في أعماقها روح محمّد وعلي والصفوة من آل محمّد وأصحابه.

وإذا لم تستجب السلطة لهذه الطلبات، فإني أدعو أبناء الشعب العراقي الأبيّ إلى المواصلة في حمل هذه الطلبات مهما كلّفه ذلك من ثمن، لأنّ هذا دفاع عن النفس وعن الكرامة وعن الإسلام، رسالة الله الخالدة، والله وليّ التوفيق.

٢٠ رجب ١٣٩٩هـ — محمد باقر الصدر

البيان الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد، وعلى آله الطاهرين، وصحبه الميامين.

يا شعبي العراقي العزيز:

يا جماهير العراق المسلمة التي غضبت لدينها وكرامتها ولحرّيتها وعزّتها، ولكلّ ما آمنت به من قيم ومُثل.

أيّها الشعب العظيم:

إنّك تتعرّض اليوم لمحنة هائلة، على يد السفّاكين والجزّارين الذين هالهم غضب الشعب. وتململ الجماهير، بعد أن قيّدوها بسلاسل من الحديد ومن الرعب والإرهاب، وخيّل للسفّاكين أنّهم بذلك انتزعوا من الجماهير شعورها بالعزّة والكرامة، وجرّدوها من صلتها بعقيدتها وبدينها، وبمحمّدها العظيم، لكي يحوّلوا هذه الملايين الشجاعة المؤمنة من أبناء العراق الأبي إلى دُمى وآلات يحرّكونها كيف يشاؤون، ويزقّونه ولاء (عفلق) وأمثاله من عملاء التبشير والاستعمار، بدلاً من ولاء محمّد وعلي صلوات الله عليهم.

ولكنّ الجماهير دائماً هي أقوى من الطغاة مهما تفرعن الطغاة، وقد تصبر ولكنّها لا تستسلم. هكذا فوجىء الطغاة بأنّ الشعب لا يزال ينبض بالحياة، ولا تزال له القدرة على أنْ يقول كلمته، وهذا هو الذي جعلهم يبادرون إلى القيام بهذه الحملات الهائلة على عشرات الآلاف من المؤمنين والشرفاء من أبناء هذا البلد الكريم، حملات السجن والاعتقال والتعذيب والإعدام، وفي طليعتهم العلماء المجاهدون، الذي يبلغني أنّهم يستشهدون الواحد بعد الآخر تحت سياط التعذيب.

وإني في الوقت الذي أُدرك فيه عمق هذه المحنة التي تمرّ بك يا شعبي، يا شعب آبائي وأجدادي أؤمن بأنّ استشهاد هؤلاء العلماء، واستشهاد خيرة شبابك الطاهرين، وأبنائك الغيارى تحت سياط العفالقة لن يزيدك إلاّ صموداً وتصميماً على المضي في هذا الطريق، حتى الشهادة أو النصر.

وأنا أُعلن لكم يا أبنائي أني صمّمتُ على الشهادة، ولعلّ هذا آخر ما تسمعونه منّي، وإنّ أبواب الجنّة قد فتحت لتستقبل قوافل الشهداء، حتى يكتب الله لكم النصر.

وما ألذّ الشهادة التي قال عنها رسول الله(ص): «إنّها حسنة لا تضرّ معه

سيّئة»، والشهيد بشهادته يغسل كلّ ذنوبه مهما بلغت.

فعلى كلّ مسلم في العراق، وعلى كلّ عراقي في خارج العراق، أن يعمل كلّ ما بوسعه ولو كلّفه ذلك حياته من أجل إدامة الجهاد والنضال، لإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق الحبيب، وتحريره من العصابة اللاإنسانيّة، وتوفير حكم صالح فذّ شريف، يقوم على أساس الإسلام.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

١٠ شعبان ١٣٩٩هـ محمد باقر الصدر

البيان الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله وصحبه الميامين.

يا شعبي العراقي العزيز: أيّها الشعب العظيم، إني أُخاطبك في هذه اللحظة العصيبة من محنتك، وحياتك الجهاديّة، بكلّ فئاتك وطوائفك، بعربك وأكرادك، بسنّتك وشيعتك، لأنّ المحنة لا تخصّ مذهباً دون آخر، ولا قوميّة دون أخرى، وكما أنّ المحنة هي محنة كلّ الشعب العراقي، فيجب أن يكون الموقف الجهادي والردّ البطولي والتلاحم النضالي هو واقع كل الشعب العراقي.

وإني منذ عرفتُ وجودي ومسؤوليتي في هذه الأمّة بذلتُ هذا الوجود من أجل الشيعي والسنّي على السواء، ومن أجل العربي والكردي على السواء، حين دافعتُ عن الرسالة التي توحّدهم جميعاً، وعن العقيدة التي تضمّهم جميعاً، ولم أعش بفكري وكياني إلاّ للإسلام طريق الخلاص، وهدف الجميع.

فأنا معكَ يا أخي وولدي السنّي بقدر ما أنا معك يا أخي وولدي الشيعي، أنا معكما بقدر ما أنتما مع الإسلام، وبقدر ما تحملون من هذا المشعل العظيم لإنقاذ العراق من كابوس التسلّط والذلّ والاضطهاد.

إنّ الطاغوت وأولياءه يحاولون أن يوحوا إلى أبنائنا البررة من السنّة أنّ المسألة مسألة شيعة وسنّة، ليفصلوا السنّة عن معركتهم الحقيقيّة ضدّ العدو المشترك.

وأريد أنْ أقولها لكم يا أبناء علي والحسين وأبناء أبي بكر وعمر: إنّ المعركة ليست بين الشيعة والحكم السنّي، إنّ الحكم السنّي الذي مثّله الخلفاء الراشدون، والذي كان يقوم على أساس الإسلام والعدل، حمل عليّ السيف للدفاع عنه، إذ حارب جنديّاً في حروب الردّة تحت لواء الخليفة الأول أبي بكر وكلّنا نحارب عن راية الإسلام، وتحت راية الإسلام مهما كان لونها المذهبي.

إنّ الحكم السنّي الذي كان يحمل راية الإسلام، قد أفتى علماء الشيعة قبل نصف قرن بوجوب الجهاد من أجله، وخرج مئات الآلاف من الشيعة، وبذلوا دمهم رخيصاً من أجل الحفاظ على راية الإسلام ومن أجل حماية الحكم السنّي الذي كان يقوم على أساس الإسلام.

إنّ الحكم الواقع اليوم ليس حكماً سنيّاً، وإن كانت الفئة المتسلّطة تنتسب تاريخيّاً إلى التسنّن. إنّ الحكم السنّي لا يعني حكم شخص وُلدَ من أبوين سنّيين، بل يعني حكم أبي بكر وعمر، الذي تحدّاه طواغيت الحكم في العراق في كلّ تصرّفاته، فهم ينتهكون حرمة الإسلام، وحرمة علي وعمر معاً في كلّ يوم، وفي كلّ خطوة من خطواتهم الإجرامية.

ألا ترون يا أولادي وإخواني أنّهم أسقطوا الشعائر الدينيّة التي دافع عنها علي وعمر معاً.

ألا ترون أنّهم ملأوا البلاد بالخمور وحقول الخنازير، وكلّ وسائل المجون والفساد التي حاربها علي وعمر معاً.

ألا ترون أنّهم يمارسون أشدّ ألوان الظلم والطغيان تجاه كلّ فئات الشعب، ويزدادون يوماً بعد يوم حقداً على الشعب، وتفنّناً في امتهان كرامته، والانفصال عنه، والاعتصام ضدّه في مقاصيرهم المحاطة بقوى الأمن والمخابرات، بينما كان علي وعمر يعيشان مع الناس وللناس وفي وسط الناس ومع آلامهم وآمالهم.

ألا ترون إلى احتكار هؤلاء للسلطة احتكاراً عسكريّاً عشائريّاً، يسبغون عليه طابع الحزب زوراً وبهتاناً، وسدَّ هؤلاء أبواب التقدّم أمام كلّ جماهير الشعب سوى أولئك الذين رضوا لأنفسهم بالذلّ والخنوع، وباعوا كرامتهم وتحوّلوا إلى عبيد أذلّاء.

إنّ هؤلاء المتسلّطين قد امتهنوا حتى كرامة حزب البعث العربي الإشتراكي، حيث عملوا من أجل تحويله من حزب عقائدي إلى عصابة تطلب الانضمام إليها والانتساب لها بالقوّة والإكراه، وإلاّ فأيّ حزب حقيقي يحترم نفسه في العالم يفرض الإنتساب إليه بالقوّة؟!

إنّهم أحسّوا بالخوف حتى من حزب البعث العربي الإشتراكي نفسه الذي يدّعون تمثيله، أحسّوا بالخوف منه إذا بقي حزباً حقيقيّاً له قواعده التي تبنيه، ولهذا أرادوا أن يهدموا قواعده لتحويله إلى تجميع يقوم على أساس الإكراه والتعذيب، ليفقد أيّ مضمون حقيقي له.

يا إخوتي وأبنائي من أبناء الموصل والبصرة، من أبناء بغداد وكربلاء والنجف، من أبناء سامرّاء والكاظميّة، من أبناء العمارة والكوت والسليمانيّة من أبناء العراق في كلّ مكان، إنّي أعاهدكم بأني لكم جميعاً، ومن أجلكم جميعاً، وأنكم جميعاً هدفي في الحاضر والمستقبل، فلتتوحّد كلمتكم، ولتتلاحم صفوفكم تحت راية الإسلام، ومن أجل إنقاذ العراق من كابوس

هذه الفئة المتسلّطة، وبناء عراق حرّ كريم، تغمره عدالة الإسلام، وتسوده كرامة الإنسان، ويشعر فيه المواطنون جميعاً على اختلاف قوميّاتهم ومذاهبهم بأنّهم أخوة، يساهمون جميعاً في قيادة بلدهم وبناء وطنهم، وتحقيق مُثلهم الإسلامية العليا المستمدّة من رسالتنا الإسلاميّة، وفجر تاريخنا العظيم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

النجف الأشرف　　　　محمّد باقر الصدر

الملحق السابع

بيان الإمام الخميني بمناسبة استشهاد السيد محمد باقر الصدر وأخته بنت الهدى

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّا لله وإنّا إليه راجعون.

تبيّن ببالغ الأسف من خلال تقرير السيد وزير الشؤون الخارجية، الذي تمّ التوصل إليه عن طريق مصادر متعدّدة وجهات مختصّة في الدول الإسلامية، وحسب ما ذكرته التقارير الواردة من مصادر أخرى: أنّ المرحوم آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر وشقيقته المكرّمة المظلومة التي كانت من أساتذة العلم والأخلاق ومفاخر العلم والأدب، قد نالا درجة الشهادة الرفيعة على أيدي النظام البعثي العراقي المنحطّ، وذلك بصورة مفجعة.

فالشهادة تراثٌ نالته أمثال هذه الشخصيات العظيمة من أوليائهم، والجريمة والظلم أيضاً تراثٌ ناله أمثال هؤلاء جناة التاريخ من أسلافهم الظلمة.

فلا عجب لشهادة هؤلاء العظماء الذين أمضوا عمراً من الجهاد في سبيل الأهداف الإسلامية، على أيدي أشخاص جناة قضوا حياتهم بامتصاص الدماء والظلم، وإنّما العجب هو أن يموت مجاهدو طريق الحقّ في الفراش دون أن يلطّخ الجناة أياديهم الخبيثة بدمائهم.

ولا عجب أن ينال الشهادة المرحوم الصدر وشقيقته المظلومة، وإنّما العجب أن تمرّ الشعوب الإسلامية وخاصة الشعب العراقي النبيل، وعشائر دجلة والفرات، وشباب الجامعات الغيارى، وغيرهم من الشبّان الأعزاء في العراق، على هذه المصائب الكبرى التي تحلّ بالإسلام وأهل بيت رسول الله(ص) دون أن تأبه لذلك، وتفسح المجال لحزب البعث اللعين لكي يقتل مفاخرهم ظلماً الواحد تلو الآخر.

والأعجب من ذلك هو أن يكون الجيش العراقي وسائر القوى النظامية آلة بيد هؤلاء المجرمين يساعدونهم على هدم الاسلام والقرآن الكريم.

إنني يائس من كبار القادة العسكريين، لكنني لست يائساً من الضبّاط والمراتب والجنود. وما أتوخّاه منهم هو إمّا أن يثوروا أبطالاً وينقضّوا على أساس الظلم كما حدث في إيران، وإمّا أن يفرّوا من معسكراتهم وثكناتهم، ولا يتحمّلوا عار مظالم حزب البعث.

فأنا غير يائس من العمال وموظفي حكومة البعث المغتصبة، وآمل أنْ يضعوا أيديهم بأيدي الشعب العراقي وأنْ يزيلوا هذا العار عن بلاد العراق. أرجوه تعالى أنْ يطوي بساط ظلم هؤلاء الجناة.

وها أنا أُعلن الحداد العام لمدّة ثلاثة أيام اعتباراً من يوم الأربعاء الثالث من شهر أرديبهشت (الثالث والعشرين من نيسان)، كما أُعلن يوم الخميس عطلة عامة، وذلك تكريماً لهذه الشخصية العلمية، ولهذا المجاهد الذي كان من مفاخر الحوزات العلمية، ومن مراجع الدين ومفكري المسلمين.

وأرجو الخالق تعالى أن يعوّضنا عن هذه الخسارة الكبرى والعظيمة على الإسلام والمسلمين، والسلام على عباد الله الصالحين.

الثاني من شهر أرديبهشت ١٣٥٩ — روح الله الموسوي الخميني

الملحق الثامن

رسالة الشهيد الصدر الثاني إلى العراقيين المقيمين بإيران

وإلى تلامذة الإمام الشهيد الصدر الأول، وإلى الإيرانيين حكومة وشعباً
المقرّر إلقاؤها في احتفالية افتتاح مكتبه بقم

بسم اللَّه الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين الخالق البارئ المصوّر له الأسماء الحسنى يسبّح له من في السموات والأرض وهو العليم الحكيم. وصلّى الله على خير خلقه وسيد أنبيائه المبعوث رحمة إلى العالمين وعلى آله الغرّ الأطياب المنتجبين واللعنة الدائمة الأبدية على أعدائهم أجمعين وعلى كلّ تابع لهم إلى يوم الدين.

حيّا الله الشعب الإيراني الجليل الأخ في الله وفي الإسلام وفي المذهب. وحيّا الله الدولة الإيرانية الجليلة الباسطة شرف الإسلام على العالم. وحيّا الله الحوزة الشريفة في قم خاصة وفي إيران عامّة بكلّ مراجعها وقادتها وفضلائها ودارسيها. وحيّا الله العراقيين النازحين من بلادهم «الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبِيَع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرنَّ الله من ينصره إن الله لقوي عزيز، الذين إن مكنَّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور».

وحيّا الله جهود المؤمنين المخلصين في العالم كلّه الناصرين لدينه

والذابّين عن شريعته والمجاهدين في سبيله، جزاهم الله خير جزاء المحسنين.

وحسب اعتقادي إنّ أفضل قضية يجب أنْ يطبّقها المتشرّعة والمتدينون في العالم اليوم وكل يوم هو الأخوّة في الله سبحانه لنفي كلّ البغاة الظالمين والحاقدين في العالم ونفي الثالوث الاستعماري المشؤوم المتسلّط على رقاب البشرية المظلومة والمحرومة، وهو الاستعمار البريطاني الأميركي الإسرائيلي المجرم، ونحن في أشدّ الافتقار إلى الشعور بالأخوّة الصادقة والمخلصة لنكون يداً واحدة تجاه هذا العدو المشترك والأخطبوط الظالم.

ونحن أخوة في كلّ زمان ومكان ما دمنا على الإيمان وعلى الإسلام وعلى الهدف المشترك السامي وهو إعلاء كلمة التوحيد. والتوحّد موجود إلاّ أنّه في الحقيقة مفقود أمام الله سبحانه خاصة وأمام العالم عامة وأمام العدو المشترك كذلك.

فلا توجد في هذا الصقع المقدّس شعبان أو شعوب مختلفة بل هو شعب مخلص واحد، ولا توجد مصالح مختلفة بل هي مصلحة واحدة وعمل واحد في سبيل هدف قدسيّ واحد. ولا توجد هناك حوزات مختلفة ومرجعيات ثباتية، وإنّما هي قيادة حوزوية متآخية ومتوافقة لأجل نصر دين الله وإخراج الناس من الظلمات إلى النور وهدايتهم إلى الصراط المستقيم، أيّاً كان محل تلك الحوزة أو هذه، في النجف أو في قم أو في خراسان أو في لبنان أو في باكستان أو في الخليج أو في غيرها من بلاد الله العامرة وبعونه سبحانه تكون عامرة بالتقوى والصلاح والجهاد والتكامل الأرقى.

وبطبيعة الحال يكفي من الأخوة أقلّ الإيمان وهو الشعور بالحبّ والإخلاص تجاه كل الأخوة في الدين في العالم كلّه وهذا موجود لدى الجميع وعلى الدوام لا تحول دونه الحوائل ولا تدفعه المشاكل رغم دسائس الاستعمار ومعاول الهدم والتخريب.

غير أنّ هذا المقدار من الشعور وإنْ كان مقدّساً جليلاً إلاّ أنه غير كافٍ

عملياً لمواجهة المهمة العالمية العظمى وتحمل الحمل الديني الثقيل في أرجاء البشرية ومواجهة العدو المشترك اللدود، العمل بلا تنسيق ولا يكون التنسيق بدون إعلام ولا يكون الإعلام بدون إخلاص.

ولله عاقبة الأمور ويفعل الله ما يشاء لا معقّب لحكمه وهو اللطيف الخبير.

هذا وقد أرسلتُ إلى أخوتي في الله جناب السيد أخي وابن عمّي وثقتي من أهل بيتي السيد جعفر بن الإمام الشهيد السعيد السيد الصدر، ليؤسّس هذا (المكتب) ليكون حلقة وصل في هذه الأخوّة الإسلامية وفقرة عمل في المحبة والتنسيق ولا يحتمل أنْ يخطر على البال أنْ يكون نقطة تفرّق أو بغضاء أو سكوت على كظّة ظالم أو سغب مظلوم.

حيّاه الله وحيّا جهوده وجهاده وأتعابه وحيّا إخواننا المؤمنين من فضلاء ومتشرّعين المعاونين له المتجاوبين مع عمله وهدفه.

وحيّا الله جميع طلاب وجميع محبّي الإمام الشهيد السعيد الصدر، وهم أخواني وزملائي وأقاربي وأكثر من أقاربي أعزّهم الله أجمعين.

وحيّا الله العاملين لدين الله، الساهرين في سبيل إعلاء كلمة التوحيد في داخل إيران وخارجه، في داخل العراق وخارجه، وفي داخل بلاد الإسلام وخارجها، وجزاهم الله خير جزاء المحسنين ومعهم قلبي ويدي ورأيي.
«ولينصرنَّ الله من ينصره إنّ الله لقويّ عزيز»، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

السادس عشر من رجب الخير
عام ١٤١٩ للهجرة المباركة

محمد الصدر

الملحق التاسع

بيان جمعية المدرسين في حوزة قم العلمية

حول المرجعية الدينية

بسم اللّه الرحمن الرحيم

إنّ موضوع المرجعية من أعظم المسائل التي لا يمكن أن تكون منفصلة ومنفكّة عن مصالح المسلمين وإستقلالهم وعظمتهم، ولا يمكن النظر إليها دون الالتفات إلى مكائد ومؤامرات جبهة الكفر والاستكبار ضدّ الإسلام. لذا فإن جمعية المدرّسين في حوزة قم العلمية تدارست هذا الموضوع في عدّة اجتماعات عقدتها لهذه الغاية، وجرى تبادل الآراء، حيث توصّلت في اجتماعها المنعقد بتاريخ الجمعة ٢/ ١٢/ ١٩٩٤م إلى أنّ حضرات السادة الآيات المدرجة أسماؤهم أدناه هم متوفرون على شروط المرجعية وأنّ تقليد أيّ واحد منهم هو أمر جائز، والله العالم:

١ ـ سماحة آية الله الحاج الشيخ محمد فاضل اللنكراني.

٢ ـ سماحة آية الله الحاج الشيخ محمد تقي بهجت.

٣ ـ سماحة آية الله الحاج السيد علي الخامنئي (قائد الثورة الإسلامية).

٤ ـ سماحة آية الله الحاج الشيخ حسين الوحيد الخراساني.

٥ ـ سماحة آية الله الحاج الشيخ جواد التبريزي.

٦ ـ سماحة آية الله الحاج السيد موسى الشبيري الزنجاني.

٧ ـ سماحة آية الله الحاج الشيخ ناصر المكارم الشيرازي.

دامت بركاتهم.

جمعية المدرّسين

في حوزة قم العلمية

مصادر البحث ومراجعه

١ ـ المصادر

الأردبيلي، أحمد (ت: ٩٩٣هـ/ ١٥٨٥م).

مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، (قم، ١٩٨٢)، تحقيق محسن العراقي.

الأردبيلي، محمد (ت: بعد سنة ١١٠٠هـ/ ١٦٨٩م).

جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، (طهران، ١٩١٣م).

الاسترابادي، حسين.

من الشيخ صفي إلى الشاه صفي، (مستدركات أعيان الشيعة للسيد حسن الأمين ـ المجلد الثاني).

إبن أبي الحديد، عز الدين (ت: ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م).

شرح نهج البلاغة، (القاهرة، ١٩٥٩م)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

ابن بابويه، منتجب الدين (ت: ٥٨٥هـ/ ١١٨٩م).

فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفيهم، (بيروت، ١٩٨٦م)، تحقيق: عبد العزيز الطباطبائي.

ابن بطوطة، محمد (ت: ٧٧٩هـ/ ١٣٧٧م).
رحلة ابن بطوطة، (بيروت، ١٩٦٤م).

ابن تغرى بردي، يوسف بن عبد الله (ت: ٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م).
النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (القاهرة، ١٩٥٦م).

ابن تيميّة، أحمد (ت: ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م).
منهاج السنة النبوية، (القاهرة، ١٩٦٢م).

ابن جبير، محمد بن أحمد (ت: ٦١٤هـ/ ١٢١٧م).
رحلة ابن جبير، (بيروت، ١٩٨١م).

إبن الجوزي، عبد الرحمن (ت: ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م).
المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج٨ (بيروت، ١٩٨٣م).

ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت: ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م).
وفيات الأعيان، ج٢ (القاهرة، ١٩٤٧م)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

ابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت: ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م).
معالم العلماء، (بيروت، ١٩٨٥م)، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم.

ابن الطقطقي، محمد بن علي (ت: ٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م).
الفخري في الآداب السلطانية، (بيروت، ١٩٨٠م).

ابن طاووس، رضيّ الدين علي (ت: ٦٦٤هـ/ ١٢٦٦م).
كشف المحجة لثمرة المُهجة، (النجف، ١٩٥٠م).

ابن العماد، عبد الحي (ت: ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م).
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج٣ (القاهرة، ١٩٣٢م)، وطبعة ثانية، (دمشق، ١٩٩٢م).

ابن كثير، عماد الدين (ت: ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م).
البداية والنهاية، (القاهرة، ١٩٣٢م).
ابن النديم، محمد بن إسحاق (ت: ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م).
الفهرست، (القاهرة، ١٩٥٦م).
أبو الفداء، عماد الدين (ت: ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م).
المختصر في أخبار البشر، (بيروت، ١٩٨٦م).
البحراني، يوسف (ت: ١١٨٦هـ/ ١٧٧٢م).
الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج١ (بيروت، ١٩٨٥م).
ــــــ، لؤلؤة البحرين، (بيروت، ١٩٨٦م)، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم.
التبريزي، ملاّ عبد الله أفندي (ت: ١١٣٠هـ/ ١٧١٨م).
رياض العلماء وحياض الفضلاء، ٧ مجلدات (قم، ١٩٨١م).
التستري، القاضي نور الله (ت: ١٠١٩هـ/ ١٦١٠م).
إحقاق الحق وإزهاق الباطل، ٢٦ مجلداً، تعليق السيد شهاب الدين المرعشي، (قم، ١٩٥٨ ـ ١٩٨٥).
ــــــ، مجالس المؤمنين، مجلدان (طهران، ١٩٥٧م).
التفريشي، مصطفى (كان حيّاً سنة ١٠١٥هـ/ ١٦٠٦م).
نقد الرجال، (طهران، ١٩٨٤).
التنكابني، محمد بن سليمان (كان حيّاً سنة ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م).
قصص العلماء، (طهران، ١٩٠٢م).
التوحيدي، أبو حيّان (ت: ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م).
الامتاع والمؤانسة، (قم، ١٩٩٢م).
الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤هـ/ ١٦٩٣).
أمل الآمل في علماء جبل عامل، جزءآن، (النجف، ١٩٦٥).

ـــــــــ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، (طهران، ١٩٦٣)، تحقيق: عبد الرحمن الربّاني.

الحلّي، ابن فهد (ت: ٨٤١هـ/ ١٤٣٧م).

المهذب البارع في شرح المختصر النافع، ٥ مجلدات (قم، ١٩٨٧ - ١٩٩٣م). تحقيق مجتبى العراقي.

الحلّي (المحقق)، جعفر بن الحسن (ت: ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م).

شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مجلدان (بيروت، ١٩٨٣م).

ـــــــــ، المختصر النافع في فقه الإمامية، (طهران، ١٩٨٢م).

ـــــــــ، معارج الأصول، (قم، ١٩٨٣م).

الحلي (العلاّمة)، الحسن بن يوسف المُطهّر (٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م).

الألفين في إمامة أمير المؤمنين، (بيروت، ١٩٨٢م).

ـــــــــ، كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، (تبريز، ١٨٨١م)، (النجف، ١٩٥٢م)، (طهران، ١٩٩١م)، تحقيق حسين الدرگاهي، (قم، ١٩٩٢)، تحقيق الشيخ علي آل كوثر.

ـــــــــ، مبادىء الوصول إلى علم الأصول، (بيروت، ١٩٨٦م).

ـــــــــ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، (طهران، ١٩٠٥م).

ـــــــــ، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، (بيروت، ١٩٨٣م).

ـــــــــ، منهاج الكرامة في باب الامامة، (القاهرة، ١٩٦٢).

ـــــــــ، نهاية الاحكام في معرفة الأحكام، مجلدان (بيروت، ١٩٨٦م)، تحقيق مهدي الرجائي.

ـــــــــ، نهج الحق وكشف الصدق، تحقيق: رضا الصدر، (بيروت، ١٩٨٢م).

ـــــــ، نهج المسترشدين، (قم، ١٩٨٠م)، تحقيق أحمد الحسيني، والشيخ هادي اليوسفي.

الحلّي، فخر المحققين (ت: ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م).

إيضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، (قم، ١٩٦٧م).

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت: ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م).

تاريخ بغداد، (القاهرة، ١٩٣١م).

الخونساري، محمد باقر (ت: ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م).

روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، (طهران، ١٩٥٧م).

الذهبي، محمد بن أحمد (ت: ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م).

العبر في خبر من غبر، (بيروت، ١٩٦٣م).

الرضي (الشريف)، محمد بن الحسين (ت: ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م).

حقائق التأويل ومتشابه التنزيل، (النجف، ١٩٣٣م)، تحقيق عبد الحسين الحلّي.

روملو، حسن بيك.

أحسن التواريخ (فارسي)، (طهران، لا. ت).

الشافعي، الإمام (ت: ٢٠٤هـ/ ٨١٩م).

رسالة الإمام الشافعي، (القاهرة، ١٩٣٩م).

الشهيد الثاني، زين الدين (ت: ٩٦٥هـ/ ١٥٥٨م).

الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، (النجف، ١٩٧٦م).

ـــــــ، كشف الريبة عن أحكام الغيبة، (قم، ١٩٨٢م).

ـــــــ، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، (بيروت، ١٩٨٢م).

الشهيد الأول، محمد بن مكي (ت: ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م).

الدروس الشرعية في فقه الامامية، (طهران، ١٨٥٣م)، وطبعة ثانية (قم، ١٩٨٠م).

ـــــــ، الرسالة الألفية في الصلاة، (طهران، ١٨٩١م)، طبعة ثانية (قم، ١٩٨٩م)، تحقيق: الشيخ علي الفاضل القائيني.

ـــــــ، شرح التهذيب الجمالي، (جامع البين في فوائد الشرحين)، (طهران، ١٨٩١م).

ـــــــ، غاية المراد في شرح نكت الارشاد، (تبريز، ١٨٥٥م)، وطبعة ثانية (طهران، ١٨٨٥م)، وطبعة ثالثة (قم، ١٩٩٣م)، بإشراف رضا المختاري.

ـــــــ، القواعد والفوائد، ج١ (النجف، ١٩٧٣م)، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم.

ـــــــ، اللمعة الدمشقية، (النجف، ١٩٧٦م).

الشيرازي، ملاّ صدرا (ت: ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م).

الأسفار الأربعة، ج١ (طهران، ١٩٦٤م).

الطوسي، محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م).

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، (بيروت، ١٩٨٦م).

ـــــــ، تهذيب الأحكام، ١٠ مجلدات، تحقيق: السيد حسن الخرسان، (بيروت، ١٩٨٦م).

ـــــــ، تمهيد الأصول في علم الكلام، (قم، ١٩٨٦م)، تعليق الدكتور عبد المحسن مشكاة.

ـــــــ، الرجال، (النجف، ١٩٦٦م)، تحقيق محمد صادق بحر العلوم.

ـــــــ، عُدّة الأصول، (بومباي، ١٨٩٤م).

ـــــــ، الفهرست، (بيروت، ١٩٨٣م).

ـــــــــ، المبسوط في فقه الإمامية، (طهران، ١٩٦٨م)، تعليق محمد تقي الكشفي.

ـــــــــ، مسائل هامَّة من كتاب الخلاف، (طهران، ١٩٧٨م)، تحقيق: محمد شهابي.

العاملي، حسن بن الشهيد الثاني (ت: ١٠١١هـ/ ١٦٠٢م).

معالم الدين وملاذ المجتهدين، (طهران، ١٩٦٧م).

ـــــــــ، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، (قم، ١٩٨٤)، مع تعليقات علي أكبر غفاري.

العاملي، حسين بن عبد الصمد (ت: ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م).

مناظرة الشيخ حسين بن عبْد الصمد الجبعي العاملي مع أحد علماء العامة في حلب، (قم، ١٩٩٢م)، تحقيق: شاكر شبع.

ـــــــــ، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، (قم، ١٩٨١م)، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري.

العاملي، علي بن محمد (ت: ١١٠٣هـ/ ١٦٩٢م).

الدر المنثور من المأثور وغير المأثور، مجلدان (قم، ١٩٧٩م).

العسقلاني، ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م).

إنباء الغمر بأبناء العمر، ج١ (بيروت، ١٩٨٦م).

الفيض الكاشاني الملاً محسن (ت: ١٠٩١هـ/ ١٦٨٠م)

الوافي في شرح أصول الكافي، (طهران، ١٩١٠).

القطيفي، إبراهيم (ح: ٩٤٥هـ/ ١٥٣٨م).

الرد على الرسالة الرضاعية، مطبوعة في (كلمات المحققين)، طبعة حجرية مصوّرة.

ـــــــــ، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، منشورة في (كلمات المحققين).

القلقشندي، أحمد بن علي (ت: ٨٢١هـ/ ١٤١٨م).

صبح الأعشى في صناعة الانشا، ج١٣ (القاهرة ١٩٢٨م).

الكاظمي، عبد النبي (ت: ١٢٥٦هـ/ ١٨٤٠م).

تكملة الرجال، مجلدان (النجف، ١٩٧٤)، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم.

الكركي (المحقق)، الشيخ علي (ت: ٩٤٠هـ/ ١٥٣٤م).

جامع المقاصد في شرح القواعد، ١٣ مجلداً (بيروت، ١٩٨٨م).

ــــــ، رسائل المحقق الكركي، مجلدان، (قم، ١٩٨٩م) تحقيق: زهير الحسّون.

المجلسي، محمد باقر (ت: ١١١١هـ/ ١٦٩٩م).

بحار الأنوار، (بيروت، ١٩٨١م).

المرتضى، (الشريف)، علي بن الحُسين (ت: ٤٣٦هـ/ ١٠٤٥م).

الإنتصار، (بيروت، ١٩٨٢م)، تحقيق محمد رضا الخرسان.

ــــــ، الذريعة إلى أصول الشريعة، مجلدان، (طهران، ١٩٦٦م)، تحقيق أبو القاسم كرجي.

ــــــ، رسائل الشريف المرتضى، ٣ مجلدات (قم، ١٩٨٥م)، تحقيق أحمد الحُسيني.

ــــــ، الشافي في الامامة، ٤ مجلدات (بيروت، ١٩٨٧م)، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني.

ــــــ، شرح المسائل الناصرية، (طهران، ١٨٥٩م).

المسعودي، علي بن الحسين (ت: ٣٤٦هـ/ ٩٥٧م).

مروج الذهب ومعادن الجوهر، (القاهرة، ١٩٦٧م).

المفيد (الشيخ)، محمد بن النعمان (ت: ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م).

الارشاد، (النجف، ١٩٦٢م).

ـــــــ، الأعلام بمَنْ إتفقتْ عليه الإمامية من الأحكام، تحقيق محمد الحسون، (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، ج٤ (بيروت، ١٩٩٣م).

ـــــــ، التذكرة بأصول الفقه، نشرت ضمن كتاب «كنز الفوائد» للشيخ الكراجكي، مجلدان، (بيروت، ١٩٨٢م).

المقداد السيوري، جمال الدين (ت: ٨٢٦هـ/ ١٤٢٣م).

إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، (بومباي، ١٨٨٦م).

ـــــــ، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، (قم، ١٩٨٤م)، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري.

ـــــــ، كنز العرفان في فقه القرآن، (النجف، ١٩٦٥م).

ـــــــ، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، (النجف، ١٩٦٦م).

ـــــــ، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، (قم، ١٩٨٣م)، تحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري.

النجاشي، أحمد بن علي (ت: ٤٥٠هـ/١٠٥٨م).

الرجال، (النجف، ١٩٧٢م)، وطبعة ثانية، مجلدان (بيروت، ١٩٨٨م).

النوري، الميرزا حسين (ت: ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م).

مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج٣ (تبريز، ١٨٨٠م).

اليافعي، عبد الله (ت: ٧٦٨هـ/ ١٣٦٧م).

مرآة الجنان في حوادث الزمان، (حيدر آباد، ١٩١٩م)، وطبعة ثانية، (بيروت، ١٩٨٢م).

ياقوت الحموي، شهاب الدين (ت: ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م).

معجم البلدان، ج٣ (بيروت، ١٩٧٦م).

٢ ـ المراجع العربية.

الآصفي، محمد مهدي.

حياة الشهيد الأول، مقدمة كتاب «اللمعة الدمشقية»، (النجف، ١٩٦٦م).

آل ياسين، محمد مفيد.

الحياة الفكرية في العراق في القرن السابع الهجري، (بغداد، ١٩٧٩م).

الأسدي، حسن.

ثورة النجف، (بغداد، ١٩٧٤م).

الأعسم، عبد الأمير.

الفيلسوف نصير الدين الطوسي، (بيروت، ١٩٨٠م).

الأمين، حسن.

دائرة المعارف الشيعيّة، ١١ مجلداً، (بيروت، ١٩٨٤م).

ــــــ، الغزو المغولي للبلاد الإسلامية، (بيروت، ١٩٧٦م).

الأمين، محسن

أعيان الشيعة، ١٠ مجلدات (بيروت، ١٩٨٢م)، تحقيق: حسن الأمين.

أنصاريان، علي. (محقق)

دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية، (بيروت، ١٩٨٥م).

باشا، حسن.

دراسات في تاريخ الدولة العباسية، (القاهرة، ١٩٧٦م).

باقي، ع.

در شناخت حزب قاعدين زمان، (قم، ١٩٨٣م) (بالفارسية).

بحر العلوم، جعفر.

تحفة العالم في شرح خطبة المعالم، (قم، ١٩٨٢م).

بحر العلوم، محمد.
الدراسة وتأريخها في النجف، (موسوعة العتبات المقدسة لجعفر الخليلي)، (بيروت، ١٩٦٦م).

البحراني، علي.
أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، (النجف، ١٩٦٠م).

البزركان، علي.
الوقائع الخفية في الثورة العراقية، (بغداد، ١٩٥٤).

البهبودي، محمد باقر.
زُبدة الكافي، (بيروت، ١٩٨١م).

الحائري، كاظم.
مباحث الأصول، ج١، (قم، ١٩٨٧م).

حرز الدين، محمد.
مراقد المعارف، مجلدان (النجف، ١٩٦٩م)، تحقيق: محمد حسين حرز الدين.

ـــــ، معارف الرجال، ٣ مجلدات، تحقيق: محمد حسين حرز الدين، (النجف، ١٩٦٥).

الحسني، عبد الرزاق.
العراق قديماً وحديثاً، (صيدا، ١٩٥٦م).

حسيني، أحمد.
فهرست نسخهاي خَطّى كتابخانه عمومي حضرت آية الله العظمى نجفي مرعشي (بالفارسية)، ١٨ مجلداً، (قم، ١٩٧٥م).

الحكيم، حسن.

الشيخ الطوسي، (النجف، ١٩٧٥م).

الحكيم، محمد باقر.

من نظرات جماعة العلماء، (طهران، ١٩٨١م).

الحكيم، محمد تقي.

الأصول العامة للفقه المقارن، (بيروت، ١٩٦٣م).

الحلّي، عبد الحسين.

مقدمة ديوان الشريف الرضي، (بيروت، ١٩٧٢م).

خصباك، جعفر حسين.

العراق في عهد المغول الايلخانيين، (بغداد، ١٩٦٨م).

الخليلي، جعفر.

موسوعة العتبات المقدسة، قسم كربلاء، (بيروت، ١٩٦٦م).

الخوئي، أبو القاسم.

معجم رجال الحديث، ج٢٢ (بيروت، ١٩٨٣م).

الدجيلي، حسن.

العلاقات الإيرانية العراقية، (بيروت ١٩٨٧م).

الدفاع، عبد الله.

نوابغ العلماء العرب والمسلمين في الرياضيات، (القاهرة، ١٩٧٧م).

الدواني، علي.

هزاره شيخ طوسي (فارسي)، (طهران، ١٩٧١م).

الدهان، سامي.

عبد الرحمن الكواكبي، (القاهرة، ١٩٧٧م).

رسول، فاضل رسول.

الدين والدولة وصراعات الشرعية، مجلّة الحوار، العدد ٦، (بيروت ١٩٨٧م).

السماوي، محمد.

الطليعة من شعراء الشيعة، مجلدان (بيروت، ٢٠٠١)، تحقيق: كامل سلمان الجبوري.

الشابي، علي.

الشيعة في إيران، (تونس، ١٩٨٠م).

شعبان، محمد عبد الحي.

الدولة العباسيّة، (بيروت، ١٩٨١م).

الشهابي، محمود.

تقريرات الأصول (طهران، ١٩٧٦م).

الشيبي، كامل مصطفى.

الصلة بين التصوف والتشيّع، جزءان (بيروت، ١٩٨٢م).

الصدر، حسن.

تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، (بغداد، ١٩٥٤م).

الصدر، محمد باقر.

دروس في علم الأصول، ج١ (قم، ١٩٩١م).

ـــــ، الفتاوى الواضحة، (بيروت، ١٩٨٣م).

ـــــ، محاضرات في التفسير الموضوعي للقرآن، (بيروت، ١٩٨٢م).

ـــــ، المحنة، (قم، ١٩٨٢م).

ـــــ، المعالم الجديدة للأصول، (النجف، ١٩٧٢م).

طه بدر، محمد.
مغول إيران بين المسيحية والإسلام، (القاهرة، ١٩٦١م).
الطباطبائي، عبد العزيز.
مكتبة العلاَّمة الحلّي، (بيروت، ١٩٩٨م).
الطهراني، أغا بزرك محسن.
ـــــ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج٦ (بيروت، ١٩٨٢م).
العزاوي، عباس.
تاريخ العراق بين احتلالين، ٨ مجلدات (بغداد، ١٩٣٥ ـ ١٩٥٦م).
العطية، غسان.
العراق: نشأة الدولة. ترجمة أ. وهاب (بيروت، ١٩٨٨م).
عمارة، محمد.
المجموعة الكاملة لمؤلفات الكواكبي، (بيروت، ١٩٨٠م).
عمرو، يوسف محمد.
المدخل إلى أصول الفقه الجعفري، (بيروت، ١٩٨١م).
الغريفي، محيي الدين.
قواعد الحديث، (بيروت، ١٩٨٢م).
الفضلي، عبد الهادي.
في ذكرى أبي ـ مخطوط.
الفقيه، محمد تقي.
جبل عامل في التاريخ، (بيروت، ١٩٨٦م).
الفياض، عبد الله.
الاجازات العلمية عند المسلمين، (بغداد، ١٩٧٢م).

القزاز، محمد صالح داود.
الحياة السياسية في العراق في عهد السيطرة المغولية، (النجف، ١٩٧٠م).
الكرجي، أبو القاسم.
نظرة في تطور علم الأصول، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد (٧)، (بيروت، ١٩٨٦م).
محفوظ، حسين علي.
نفائس المخطوطات العربية في إيران، مجلّة المخطوطات العربية، المجلّد الثالث، الجزء الأول، ١٩٥٧م.
المظفر، محمد حسن (ت: ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م).
دلائل الصدق في نهج الحق، ٣ مجلدات (النجف، ١٩٥٣م).
معروف، ناجي.
العملة والنقود البغدادية، (بغداد، ١٩٦٧م).
مقلد، علي.
النبوة والإمامة في فكر نصير الدين الطوسي، (بيروت، ١٩٨٩م).
مكي، محمد علي.
لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، (بيروت ١٩٧٩م).
المهاجر، جعفر.
الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي، (بيروت، ١٩٩٠م).
ناجي، عبد الجبار.
الأمارة المزيدية، (بغداد، ١٩٧٠م).
الهاشمي، محمود.
بحوث في علم الأصول، ٨ مجلدات، (قم، ١٩٨٩م).

الوردي، علي.

لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج١ (بغداد، ١٩٦٩م).

اليعقوبي، محمد علي.

البابليات، ج٢ (النجف، ١٩٥٥م).

٣ـ المراجع الأجنبية

Abdole karim Lahidji, "Constitutionalism and clerical autherity", in Arjomand, S.A.(ed), *Authority and political culture in Shi'ism,* New York, 1988.

Arjomand, Said Amir, «Introduction: Shi'ism, Authority, and Political Culture», in Arjomand, S. A. (et). *Authority and Political Culture in Shi'ism, New York, 1988.*

Asgar 'Ali, M.M. Jaffer, *An outline history of Khoja Shi'a Ithna'ashari in Eastern Africa,* London, 1983.

Balyuzi, H. M., *Baha'u'llah: The King of Glory,* Oxford, 1980.

Batatau, Hanna, "Shi'i organizations in Iraq: al-Da'wa al-Islamiyya and al-Mujahidin", in *Shi'ism and Social protest,* edited by Juan R.I.Cole, and Kikki Keddie, New Haven, 1986.

Bell, Gertude, *Review of Civic Administration of Mesopotamia* (CMD 1916), translated to Arabic by Ja'far al-Khayyat under the title Fusul min tarikh al-'Iraq al qarib, Beirut, 1949, and republished in 1964.

Brill's E. J., *First Encyclopaedia of Islam 1913 - 1936,* Vol VIII, Leiden, 1987.

Browne, Edward G., *A literary history of Persia,* Cambridge, 1930.

———, *The persian Revolution of 1905 - 1909, London, 1966.*

Burne, A. H., *Mesopotamia the last phase,* London, 1936.

Calder, Norman, "Accomodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprodnce: Khumayni and the Classical Tradition", *Middle Eastern Studies,* 18, 1982.

Calmard, J., "Kum", *Encyclopedia of Islam,* Vol. V, Leiden, 1986.

Dabashi, Hamid, "Mulla Ahmad al-Naraqi and the Question of the Guardianship of the Jurisconsult *Wilayat al-faqih,* in Nasr, Seyyed Hossein, (eds.), *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History,* New York, 1989.

Davies, C. Collin, «Buwayhids» or «Buyids», *The Encyclopaedia of Islam,* Vol.I, London, 1960.

Donaldson, Dwight M, *The shi'ite religion,* London, 1933.

Foster, Henry A., *The making of Modern Iraq,* London, 1936.

Glasse, cyril, *The Concise Encyclopaedia of Islam,* London, 1989.

Halm, Heinz, *Shi'ism,* Translated from German by Janet Watson, London, 1990.

Hidayet, Hosain, M., «al-Tusi», *The first Encyclopaedia of Islam,* Vol. VIII, Leiden, 1987.

Howorth, Henry, *History of the Mongols,* Vol. III, London, 1888.

Hughes, Thomas Patrick, *Dictionary of Islam,* London, 1896.

Keddie, Nikki, *Religion and Rebellion in Iran,* The Tobacco protest of 1891-1892, London, 1966.

Kohlberg, Etan, "Some Aspects of Akhbari Thought", in ed. *Eighteenth-century renewal and reform in Islam,* New York, 1987.

— —, "al-Usul al-Arba'umi'a", *Jerusalem studies in Arab and Islam,* Vol., 10, Jerusalem, 1987.

Lamton, Ann, *Qajar persia,* London, 1987.

Lyell, Thomas, *The Ins and Outs of Mesopotamia,* London, 1923.

Madelung, W., «A Treatise of the Sharif al-Murtada on the legality of Working for Government», *Bulletin of School of Oriental and African studies,* XLIII, 1980.

———, «Authority in Twelver Shi'ism in the absence of the Imam», in G. Makdisi, et al. (eds.), *La notion d'autorite au Moyen Age Islam, Byzance, occident* (Paris: Presses Universitaires de France, 1982).

Makdisi, et al. (eds.), *La notion d'autorite au Moyen Age Islam, Byzance occident,* (Paris: Presses Univertsitaires de France, 1982).

Mallat, Chibli, "Religious militancy in contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-shi'a paradigm", *Third World Quarterly,* Vol. 10, No.2, April 1988.

———, *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International,* Cambridge, 1993.

Martin, Vanessa, *Islam and Modernism, The Iranian Revolution of 1906,* London 1989.

Momen, Moojan, *An Introduction To Shi'i Islam,* New Haven, 1985.

———, «Authourity and opposition in Twelver Shi'ism», in Burrel, R. M (ed.) *Islamic Fundamentalism,* London, 1989.

Moussavi, Ahmad Kazemi, «The establishment of the position of *Marja'iat al-Taqlid* in the Twelver Shi'ite community», *Iranian Studies,* Vol:XVIII, No.1, 1985.

Nakash, Yitzhak,, *The Shi'is of Iraq,* New Jersey, 1994.

Newman, Andrew,j., "The nature of the Akhbari Usuli dispute in late Safawid Iran", *B SOAS*, Vol. LV, 1992.

Philby, H. St. J. B., *Arabia,* London, 1930.

Richard, Yann, *Shi'ite Islam: Polity, Ideology, and Creed,* translated from German into English by Antonia Vevill, Oxford, 1995.

Rihani, Ameen, *Ibn Sa'oud of Arabia*, London, 1928.

Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-Alama al-Hilli*, Berlin, 1991.

Shaikh, farzanan, *Islam and Islamic Groups: A worldwide reference guide*, London, 1992.

Shimamoto, Takamitsu, "Some reflections on the origin of Qum-mythe and history-", *Orient,* Vol. XXVII, 1991.

Silverfarb, Daniel, Britain's informal Empire in the Middle East: A case study of Iraq 1929-1941, New York, 1986.

Smith, John Masson, *The history of the Sarbadar Dynasty 1336 - 1381 A. D. And its Sources,* Paris, 1970.

Sykes, Sir Percy, *History of Persian*, London. 1963.

Wilber, D., *Iran past and present*, New Jersey, 1967.

Wiley, Joyce N., *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*, Boulder, 1992.

Wilson, Sir Arnold T., *Loyalties: Mesopotamia 1914-1917*, Oxford, 1930.

Winder, R. Bayly, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century,* New York, 1965.

Zaryab, A. struggle of religious sects in the Ilkhanid Court, *La persia Nel Medioevo*, Roma, 1971.

المحتويات

المرجعية الدينية العليا

عند الشيعة الامامية

دار الرافدين
هاتف: ٠٣/٤٤٥٥١٠ . فاكس: ٠١/٢٧١١٠١ ص.ب: ٣٠٩/ ٢٥ بيروت . لبنان
E-mail: daralrafidain@hotmail.com